

قطبی کی اردو شرح

تیسیر قطبی

عربی عبارت اعراب اور اردو ترجمہ کے ساتھ



مؤلف

مفتی محمد طارق

استاذ الحدیث جامعہ فریدیہ اسلام آباد



مکتبہ الشیخ الحداد

اقبال روڈ، اعظم الکویت کمپنی چوک راولپنڈی

فون: 0333-5375336

جدید ایڈیشن

قطبی کی اردو شرح

تیسیر قطبی

عربی عبارت، اعراب اور اردو ترجمہ کے ساتھ

مؤلف

مفتی محمد طارق

استاذ الحدیث جامعہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

مکتبہ شریعت النہج

اقبال روڈ، انارک، لاہور

فون: 0333-5375336

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب..... تیسیر قطبی

تالیف..... محمد طارق

کمپوزنگ..... رانا محمد آصف لطیف

تعداد..... 1100

ناشر..... مکتبہ شیخ الہند، اقبال روڈ، اعظم مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی 0333-5375336

..... ملنے کے پتہ

مکتبہ شیخ الہند، اقبال روڈ، اعظم مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی 0333-5375336

مکتبہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

کتب خانہ رشیدیہ، رجبہ بازار، راولپنڈی

ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور

دارالاشاعت اردو بازار کراچی

ادارۃ المعارف احاطہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴

قدیمی کتب خانہ بالقائل آرام باغ کراچی

مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور

اسلامی کتب خانہ اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید اکوڑہ خٹک

فہرست

۱	نئی بات
۲	عرض حال
۴	انتساب
۵	پیش لفظ: استاذ محترم جناب مفتی محمد خالد صاحب دامت برکاتہم
۷	تقریظ: شہید اسلام حضرت مولانا محمد عبداللہ صاحب رحمہ اللہ
۸	منطق کی ابتدائیات
۸	علم منطق کے مراحل تدوین
۹	منطق عالم اسلام میں
۱۰	عصر حاضر میں علم منطق کی ضرورت اور محقق علماء کی آراء
۱۳	رسالہ ہمسہ کے مولف کے مختصر سے حالات
۱۴	تصانیف
۱۴	وفات
۱۴	رسالہ ہمسہ کی چند شروح اور حواشی کے نام
۱۶	صاحب قطبی کے مختصر سے حالات نام و نسب
۱۶	”تحتانی“ کہنے کی وجہ
۱۶	تحصیل علم
۱۶	علمی مقام
۱۵	وفات
۱۵	تصنیفات
۱۵	کتاب ہذا کی اہمیت
۱۶	قطبی کے حواشی
۱۷	مقدمہ
۱۷	مشکل الفاظ کی وضاحت
۱۸	تشریح
۱۸	استعارہ کالغوی اور اصطلاحی معنی
۱۸	استعارہ کے ارکان

۱۹	استعارہ کی اقسام
۲۰	لغوی تشریح و تحقیق
۲۰	عبارت مذکورہ میں استعارات
۲۱	لغوی تشریح
۲۱	استعارات
۲۲	لغوی تحقیق
۲۲	استعارات
۲۳	لغوی تحقیق
۲۴	تشریح
۲۴	استعارات
۲۵	لغوی تحقیق
۲۵	تشریح
۲۶	استعارات
۲۶	فائدہ
۲۷	استعارات
۲۹	لغوی تحقیق
۳۰	تشریح
۳۰	استعارات
۳۱	رسالہ شمسہ کے متن کا آغاز
۳۲	لغوی تحقیق
۳۵	تشریح
۳۸	رسالہ شمسہ کی ترتیب
۳۸	حصر کی اقسام
۳۹	مقدمہ سے کیا مراد ہے
۳۹	شروع فی العلم تصور علم پر موقوف کیوں
۳۹	نظر اور اس کا جواب
۴۰	شروع فی العلم کے لیے حاجت الی المنطق اور اس کے موضوع کا بیان
۴۱	موضوع کی بحث کو علیحدہ کیوں بیان کیا

۴۱	بحث کی ابتدا کس چیز سے
۴۷	علمی کی تقسیم اولیٰ
۴۸	تصور و تصدیق کا مقسم
۴۸	تصور فقط اور تصدیق
۴۸	تصور فقط کی اقسام
۴۹	تصدیق کی اقسام
۴۹	تصور فقط اور تصدیق میں دو دو چیزیں
۴۹	مطلق تصور کی تعریف
۴۹	ہو ضمیر کے مرجع میں چند احتمال
۵۰	یہ تصور فقط کی تعریف نہیں
۵۰	یہ ”علم“ کی بھی تعریف نہیں
۵۰	ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے
۵۰	مطلق تصور کی تعریف قرار دینے میں حکمت
۵۱	حکم کی تعریف
۵۱	حکم کے بارے میں اختلاف اور قول محقق
۵۲	امام رازی اور حکماء کے اقوال کے درمیان وجوہ فرق
۵۲	تقسیم مشہور سے عدول کیوں؟
۵۲	تقسیم مشہور پر پہلا اعتراض
۵۳	قسم، مقسم اور تقسیم کے اصطلاحی معانی
۵۴	میرسید کی تحقیق
۵۴	تقسیم مشہور پر دوسرا اعتراض
۵۸	علم کی ایک اور تقسیم
۵۸	بدیہی اور نظری کی تعریفات
۵۹	متن میں دو ٹکلی
۵۹	یہاں دو دعوے ہیں
۶۰	دوسرا دعویٰ
۶۰	دور کی تعریف اور اس کی اقسام
۶۰	تسلسل کی تعریف

۶۰	تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق الدور
۶۱	تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل
۶۹	بعض تصورات و تصدیقات بدیہی اور بعض نظری
۶۹	نظری کا حصول کس سے؟
۶۹	فکر منطقی کی نظر میں
۷۰	جمع کے بارے میں منطق میں قاعدہ کلیہ
۷۱	تعریفات میں مشترک الفاظ سے اجتناب ضروری ہے
۷۱	علل اربعہ کی وجہ حصر
۷۲	فکر کی تعریف میں علل اربعہ
۷۲	فکر میں غلطی اور منطق کی ضرورت
۷۳	منطق کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۷۳	قانون کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۷۴	تعریف منطق میں قیود احترازی
۷۴	منطق کی تعریف بالرسم
۷۷	کل علم منطق بدیہی یا نظری
۷۷	فن مناظرہ کی چند اصطلاحات
۷۷	معارضہ کی تقریر
۷۸	معارضہ کا پہلا جواب
۷۹	معارضہ کا دوسرا جواب
۷۹	معارضہ نہیں
۷۹	نفس مسئلہ کی وضاحت
۷۹	بحث ثانی
۸۴	مطلق موضوع کی تعریف
۸۴	عوارض ذاتیہ
۸۵	چھ عوارض
۸۶	منطق کا موضوع
۸۷	معلومات تصویریہ کے احوال کی تفصیل
۸۷	معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل

۹۲	منطقی کی نظر دو چیزوں میں
۹۳	موصول الی تصور کے مباحث کی تقدیم
۹۳	تصدیق تصور کی محتاج ہے
۹۳	تصور شی کی چار صورتیں
۹۳	دو فائدے
۱۰۳	پہلا مقالہ مفردات میں ہے
۱۰۳	دلالت سے ابتداء اور اس کی تعریف
۱۰۴	دلالت لفظیہ کی اقسام
۱۰۴	دلالت غیر لفظیہ کی اقسام
۱۰۵	”وضع“ کی تعریف
۱۰۵	مقصود کوئی دلالت ہے
۱۰۵	دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف
۱۰۶	دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام
۱۰۶	دلالت مطابقیہ کی تعریف
۱۰۶	دلالت تہمینیہ کی تعریف
۱۰۶	دلالت التزامیہ کی تعریف
۱۰۷	وجہ تسمیہ
۱۰۷	دلالات ثلاثہ میں ”توسط الوضع“ کی قید
۱۰۸	دلالت مطابقیہ دلالت تہمینیہ سے ٹوٹ جاتی
۱۰۹	دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی
۱۰۹	دلالت تہمینیہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی
۱۰۹	دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی
۱۱۰	شارح کے نزدیک ثابت نہیں
۱۱۲	دلالت التزامیہ میں ”لزم و جہنی“ شرط ہے
۱۱۳	لزم کی اقسام
۱۱۳	دلالت التزامیہ میں لزم و جہنی کی شرط کیوں
۱۱۳	لزم و جہنی کی اقسام
۱۱۴	لزم خارجی شرط نہیں

۱۱۵	”عمی“ کی تعریف
۱۱۵	”عمی“ کی ”بصر“ پر کنوسی دلالت ہے
۱۱۸	دلالاتِ ثلاثہ کے درمیان نسبتیں
۱۱۹	مطابقی تفسنی کو مستلزم نہیں
۱۱۹	مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے
۱۱۹	لازم کی اقسام
۱۲۰	امام رازی کا ”زعم“
۱۲۱	تفسنی التزامی کو مستلزم نہیں ہے
۱۲۱	ما تن کی عبارت میں تسامح
۱۲۲	التزامی تفسنی کو مستلزم نہیں ہے
۱۲۲	دونوں تابع ہیں
۱۲۲	حیثیت کی قید
۱۲۳	وفی هذا البیان نظر
۱۲۳	مطلوب ثابت نہیں ہوا
۱۲۸	مرکب کی تعریف
۱۲۸	مرکب میں چار امور
۱۲۹	مفرد کی تعریف
۱۲۹	مرکب کی مفرد پر تقدیم کیوں
۱۳۰	مقسم میں دلالتِ مطابقی کا اعتبار
۱۳۵	لفظ مفرد کی اقسام اور ان کی وجہ حصر
۱۳۵	”اداة“ کی دو مثالیں
۱۳۶	کلمہ اور اسم کی تعریفات
۱۳۷	میرسید کی تحقیق
۱۳۷	”کلمہ“ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے
۱۳۸	وجوہ تسمیہ
۱۴۳	اسم کی اقسام
۱۴۴	منقول کی اقسام
۱۴۴	وجوہ تسمیہ اور وجوہ ثلاثہ

۱۴۶	مرادف و مباین
۱۴۷	ترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم
۱۵۱	مرکب اور اس کی اقسام
۱۵۲	مرکب تام میں صدق و کذب کا احتمال
۱۵۳	”وضعیہ“ کی قید کا فائدہ
۱۵۳	نہی اور استفہام تقسیم سے خارج کیوں
۱۵۴	اس تقسیم کی دوسری وجہ حصر
۱۵۷	فصل ثانی معانی میں
۱۵۷	”مفہوم“ کا مطلب، اور اس کی اقسام
۱۵۸	بعض نسخوں میں سہو
۱۵۸	”نفس تصور“ کی قید کا فائدہ
۱۵۹	وجہ تسمیہ
۱۵۹	دال کو مدلول کا نام دے دیا
۱۶۳	مقالہ اولیٰ کی وضع سے غرض
۱۶۴	اقسام کلی کی وجہ حصر
۱۶۴	ذاتی کے دو معنی
۱۶۵	نوع کی اقسام
۱۶۵	مطلق نوع کی تعریف
۱۶۵	نوع کی تعریف پر نظر
۱۶۶	عنقاء برندہ
۱۶۶	ماتن کا فن منطق سے خروج
۱۶۹	کلی کی قسم دوم
۱۷۰	تمام جزء مشترک کی دو تعریفیں
۱۷۳	جنس کی اقسام
۱۷۴	ترتیب اجناس کا مقصد
۱۷۹	کلی کی قسم سوم
۱۸۱	مشاركات جنسیہ اور وجودیہ
۱۸۲	نسبتوں کے بغیر دلیل

۱۸۲	اجزاء مفردہ میں کلام ہے
۱۸۴	فصل کی تعریف
۱۸۵	”فصل“ کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب
۱۸۵	فصل کا محصل
۱۸۸	فصل کی اقسام
۱۸۸	قرب و بعد کا اعتبار کس فصل میں
۱۸۸	تساوی امور سے ماہیت کی ترکیب
۱۹۳	عرض لازم اور مفارق
۱۹۳	عرض لازم کی اقسام
۱۹۴	عرض لازم کی تقسیم پر اعتراض و جواب
۱۹۵	لازم ماہیت کی اقسام
۱۹۶	لازم کی تقسیم پر ”نظر“
۱۹۶	لازم بین کا دوسرا معنی
۱۹۶	عرض مفارق کی اقسام
۱۹۹	خاصہ اور عرض عام کی تعریفات
۲۰۰	کلیات کی یہ تعریفات رسوم ہیں یا حدود
۲۰۰	حمل کی اقسام
۲۰۱	کلیات کا انحصار پانچ میں
۲۰۳	فصل ثالث مباحث کلی میں
۲۰۳	کلی وجود خارجی کے لحاظ سے
۲۰۵	کلی طبعی، منطقی و عقلی
۲۰۶	وجہ تسمیہ
۲۰۶	کلی طبعی خارج میں موجود ہے
۲۰۷	کلی منطقی و عقلی کا وجود فی الخارج
۲۱۰	کلمین کے درمیان چار نسبتیں
۲۱۰	نسب اربعہ کے مراجع
۲۱۱	نسبتوں کا اعتبار صرف کلمین میں کیوں
۲۱۷	تساوی کی تینہیں میں نسبت

۲۱۸	عموم و خصوص مطلق کی تقییدیں میں نسبت
۲۱۹	عموم من وجہ کی تقییدیں میں نسبت
۲۲۱	متباہین کی تقییدیں کے درمیان نسبت
۲۲۲	جزئی کے دو معنی
۲۲۳	کلی حقیقی و اضافی
۲۲۵	تقابل کی اقسام
۲۲۵	جزئی اضافی کی تعریف پر ”نظر“
۲۲۶	کلی حقیقی و اضافی کے درمیان نسبت
۲۲۶	جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت
۲۲۹	نوع حقیقی اور نوع اضافی
۲۳۳	انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں
۲۳۳	انواع اضافیہ کے مراتب
۲۳۴	نوع کی تقسیم اور انداز سے
۲۳۵	مراتب اجناس
۲۳۶	جنس اور نوع کے مراتب میں چند فرق
۲۳۸	نوع اضافی اور حقیقی کے درمیان نسبت
۲۴۰	ماہو کے جواب میں تین چیزوں کا اختصاص
۲۴۱	ماہو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے
۲۴۲	فصل مقوم اور مقسم
۲۴۲	جنس عالی کے لیے فصل مقوم و مقسم
۲۴۵	نوع سافل کے لیے فصول
۲۴۵	متوہطات کے فصول
۲۴۹	فصل رابع تعریفات میں
۲۵۰	معرف بالکسر میں پانچ احتمال
۲۵۱	تعریف کا جامع و مانع یا مطرد و منعکس ہونا
۲۵۲	قول شارح اور معرف کی اقسام
۲۵۵	معرف بالکسر کا انحصار چار میں کیوں
۲۵۵	اقسام اربعہ میں طریق حصر

۲۵۸	تعریف کی وجوہ اختلاف
۲۵۹	تعریف میں لفظی اغلاط
۲۶۳	دوسرا مقالہ قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں
۲۶۳	”قضیہ“ کی تعریف
۲۶۳	قضیہ کی اقسام
۲۶۶	حملیہ و شرطیہ کی دوسرے انداز سے تعریف اور اس پر کلام
۲۶۹	شرطیہ کی اقسام
۲۷۰	منفصلہ کی اقسام
۲۷۴	پہلی بحث حملیہ میں
۲۷۵	قضیہ حملیہ کی ترکیب
۲۷۶	رابطہ اور اس کی اقسام
۲۷۷	قضیہ حملیہ کی تقسیم رابطہ کے لحاظ سے
۲۷۸	قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم نسبت حکمیہ کے اعتبار سے
۲۸۳	حملیہ کی تقسیم ثالث موضوع کے اعتبار سے
۲۸۳	محصورہ کی اقسام
۲۸۵	محصورات اربعہ کے اسوار
۲۸۵	سالہ جزئیہ کے اسوار ثلاثہ میں فرق
۲۸۶	اشکال و جواب
۲۹۰	طبعیہ اور مہملہ کی تعریف و شریح
۲۹۰	حملیہ کی اقسام کی وجہ حصر
۲۹۰	علوم میں طبعیات کا اعتبار نہیں
۲۹۲	مہملہ اور جزئیہ میں تلازم
۲۹۷	موضوع و محمول کی مختصر تعبیر
۲۹۸	رج اور ب میں مفہوم و مصداق کے لحاظ سے چار احتمال
۳۰۰	ذات موضوع، وصف موضوع اور عنوان موضوع کا مطلب
۳۰۱	ذات موضوع سے مطلق افراد مراد نہیں
۳۰۱	وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق بالامکان یا بالفعل
۳۰۷	قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ

۳۰۸	عقد و نسیج، حمل میں کون سا اتصال ہے
۳۰۹	میر سید کی تحقیق
۳۱۰	بعض نسخوں میں سہو
۳۱۰	قضیہ خارجیہ کی تشریح
۳۱۳	قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ کے درمیان نسبت
۳۱۴	موجبہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت
۳۱۵	سالہ کلیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت
۳۱۵	سالہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت
۳۱۷	بحث سوم: معدولہ و محصلہ میں
۳۱۹	قضیہ کے موجبہ اور سالہ ہونے کا دار و مدار
۳۲۵	دو چیزوں کی تخصیص کی وجہ
۳۲۷	سالہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ الحمول کے درمیان معنوی فرق
۳۲۹	ان دونوں میں لفظی فرق
۳۳۳	چوتھی بحث قضایا موجبہ میں
۳۳۸	قضیہ بسیطہ اور مرکبہ
۳۳۹	(۱) ضروریہ مطلقہ کی تعریف
۳۳۹	(۲) دائمہ مطلقہ کی تعریف
۳۴۰	ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان نسبت
۳۴۵	(۳) مشروط عامہ کی تعریف
۳۴۵	مشروط عامہ کے دوسرا معنی
۳۴۶	نسبتیں
۳۴۷	(۴) عرفیہ عامہ کی تعریف
۳۴۸	نسبتیں
۳۴۸	(۵) مطلقہ عامہ کی تعریف
۳۴۸	نسبتیں
۳۴۹	(۶) ممکنہ عامہ کی تعریف
۳۴۹	نسبتیں
۳۵۰	قضایا موجبہ بسیطہ کا نقشہ مثالوں کے ساتھ

۳۵۲	مرکبات.....(۱) مشروط خاصہ
۳۵۴	مرکہ میں ایجاب و سلب کا اعتبار کس طرح ہوگا
۳۵۴	نسبتیں
۳۵۶	(۲) عرفیہ خاصہ
۳۵۶	نسبتیں
۳۵۷	فائدہ
۳۵۹	(۳) وجودیہ لازوریہ
۳۵۹	نسبتیں
۳۶۲	(۴) وجودیہ لا دائمہ
۳۶۲	نسبتیں
۳۶۵	(۵) قضیہ خاصہ و قتیہ
۳۶۶	نسبتیں
۳۶۹	(۶) منتشرہ
۳۷۰	نسبتیں
۳۷۰	وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات
۳۷۱	مطلقہ و قتیہ اور مطلقہ منتشرہ کی تعریفات اور ان میں نسبتیں
۳۷۱	بساط میں چار کا اضافہ
۳۷۲	(۷) ممکنہ خاصہ
۳۷۵	نسبتیں
۳۷۶	فائدہ
۳۷۷	موجہات مرکبہ کا نقشہ مثالوں کے ساتھ
۳۸۳	فصل ثانی
۳۸۳	شرطیہ اور اس کی اقسام
۳۸۳	متصل کی اقسام
۳۸۵	منفصلہ کی اقسام
۳۸۶	وجہ تسمیہ
۳۸۶	مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کا دوسرا معنی
۳۸۶	نسبتیں

۳۸۷	”بحث شریف“.....
۳۹۰	منفصلات ثلاثی کی اقسام.....
۳۹۲	دو متصل اور چھ منفصلات کے سوالب.....
۳۹۶	شرطیہ کے صدق و کذب کا معیار.....
۳۹۷	متصل ازومیہ موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں.....
۳۹۸	متصل اتفاقیہ کے صدق و کذب کی اقسام.....
۳۹۹	ایک عمدہ بحث.....
۴۰۱	منفصلہ حقیقیہ موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں.....
۴۰۲	منفصلہ مانعہ الجمع موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں.....
۴۰۲	مانعہ الخلو موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں.....
۴۰۳	متصلات و منفصلات سالبہ کے صدق و کذب کی صورتیں.....
۴۰۸	شرطیہ کے کلی اور جزئی ہونے کا معیار.....
۴۰۹	”اوضاع“ کے ساتھ ”امکان“ کی قید کا فائدہ.....
۴۱۰	متصل اور منفصلہ کے جزئی ہونے کا معیار.....
۴۱۰	شرطیہ کا مخصوصہ، محصورہ اور مہملہ ہونا.....
۴۱۱	محصورات اربعہ شرطیہ کے اسوار.....
۴۱۵	شرطیہ کی ترکیب کن قضایا سے ہوتی ہے.....
۴۱۸	تناقض کی تعریف اور اس کے فوائد و قیود.....
۴۲۰	تناقض میں کونسا اختلاف مراد ہوتا ہے؟.....
۴۲۵	مخصوصتین میں تناقض کی شرطیں.....
۴۲۷	متاخرین مناطقہ کا موقف.....
۴۲۸	اس میں فارابی کی تحقیق.....
۴۲۸	دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے لیے ایک مزید شرط.....
۴۳۰	دو قضیہ موجبہ میں تناقض کے لیے ایک مزید شرط.....
۴۳۳	نقیض کی تعریف و شریح.....
۴۳۴	ضروریہ مطلقہ کی نقیض.....
۴۳۵	دائمہ مطلقہ کی نقیض.....
۴۳۶	مشروطہ عامہ کی نقیض.....

۴۳۷	عرفیہ عامہ کی نقیض
۴۳۸	موجہات، بسیطہ کی نقائص کا نقشہ
۴۴۱	مرکبات کلیہ کی نقائص کا بیان
۴۴۳	مرکبات کلیہ کی نقائص کا نقشہ
۴۴۷	مرکبات جزئیہ کی نقائص کا بیان
۴۵۱	مرکبات جزئیہ کی نقائص کا نقشہ
۴۵۲	قضیہ شرطیہ کی نقیض کا بیان
۴۵۵	دوسری بحث عکس مستوی میں
۴۵۵	عکس اجزاء ذکر یہ میں ہوتا ہے
۴۵۶	عکس کی دوسری تعریف سے عدول
۴۵۷	عکس کی تعریف میں بقاء صدق کا مطلب
۴۵۷	عکس میں بقاء الکلیف کا مطلب
۴۵۹	سات سوالب کلیہ کا عکس نہیں آتا
۴۶۰	قضیہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کا مطلب
۴۶۲	ضروریہ مطلقہ سالبہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کا عکس
۴۶۳	سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ درست نہیں
۴۶۷	سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس
۴۶۸	سالبہ کلیہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس
۴۷۱	سوالب جزئیہ کا عکس
۴۷۶	موجہات کا عکس
۴۷۷	موجہات موجہہ کا عکس
۴۷۹	وقتیجان، وجودیتاں اور مطلقہ عامہ موجبہ کا عکس
۴۷۹	موجہات موجبہ کلیہ و جزئیہ کے عکس کا نقشہ
۴۸۱	عکس پر تین طریقوں سے استدلال
۴۸۶	ممکنہ عکس کا بیان
۴۸۷	شیخ اور فارابی کا ان کے عکس کے بارے میں اختلاف
۴۹۱	شرطیات کا عکس
۴۹۴	کتابیات

نئی بات

یہ حقیقت ہے کہ قطبی کی اس شرح کو اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے اہل علم کے ہاں خوب مقبولیت عطا فرمائی ہے، اور اس کی افادیت طالب علم کے سامنے بلاشبہ ایک مسلمہ حقیقت ہے، لیکن یہ تفہمی اس میں ضرور تھی کہ اس میں اردو ترجمہ کے ساتھ عربی عبارت شامل نہیں تھی جس کی وجہ سے اس سے استفادہ کرنے کے لئے عربی کتاب ضرور دیکھنی پڑتی تھی، اس کی کوپورا کرنے کی طرف کئی دفعہ توجہ بھی دلائی گئی، پھر بھی یہ کام امر الہی سے مؤخر ہوتا رہا۔ اب اس کی جدید کمپوزنگ میں ”عربی عبارت اور اس پر اعراب“ کا اضافہ کیا جا رہا ہے، تاکہ اس سے استفادہ میں آسانی ہو اور کتاب کو اچھی طرح سمجھا جاسکے۔

اپنی بساط کی حد تک اس کی تصحیح اور دیگر غلطیوں سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی ہے، پھر بھی اگر کسی محترم قاری کے سامنے اس کی کوئی غلطی سامنے آجائے تو براہ کرم اس کی اطلاع کر دے تاکہ اگلے ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اپنی بارگاہ عالی میں اسے قبول فرمائے، اسے میرے لئے، میرے والدین اور اساتذہ کرام کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین یا رب العالمین!

طالب دعا

محمد طارق

استاذ حدیث جامعہ فریدیہ E-7 اسلام آباد
 و مدیر: جامعہ مریم للبنات F-10/3 اسلام آباد
 0333-5375336

عرض حال

آج سے تقریباً آٹھ سال پہلے جب میں نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ رابعہ میں داخلہ لیا، تو نصاب کی بڑی بڑی کتابوں سے ذہن پر ایک بوجھ سوار تھا، ان کے ظاہری حجم سے میں ہی دل میں یہ سوچ رہا تھا کہ یہ اتنی بڑی بڑی کتابیں کیسے اور کب ختم ہوں گی، ان کے مسائل و مضامین کو سمجھنا بھی ہوگا اور از بر بھی رکھنا ہوگا، غرض اس قسم کے منتشر اور طفلانہ خیالات کا ایک ”دیو“ میری ذہنی دنیا میں گردش کر رہا تھا۔

یوں تو یہ فکر نصاب کی ہر کتاب سے متعلق تھی لیکن جب قطبی کا خیال آتا تو فکر و نظر کی رفتار غیر معمولی تیز ہو جاتی کیونکہ قطبی درس نظامی کے نصاب کی ان چند کتابوں میں سے ہے جن کے تصور سے طالب علم پر ایک کچھکی سی طاری ہو جاتی ہے میں اسی کشمکش میں درجہ رابعہ کے ایک فریق میں بیٹھ گیا، ساتھیوں نے بتایا کہ ہمیں جامع المعقول والمعقول حضرت مولانا مفتی محمد خالد صاحب دامت برکاتہم (سابق استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی) قطبی پڑھائیں گے تو اس سے میری ذہنی پریشانی مضمحل پڑ گئی۔

چنانچہ باقاعدہ اسباق کا سلسلہ چل پڑا، میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ قطبی کی تقریر قلم بند ہونی چاہیے، اس سلسلے میں استاذ محترم سے مشورہ کیا، آپ نے بہت مسرت کا اظہار فرمایا، اور دعائیں بھی دیں اور فرمایا کہ آپ مجھے دکھایا بھی کریں، چنانچہ میں نے اللہ کا نام لے کر یہ کام شروع کر دیا، لکھتا رہا، ابتداء کی چند مباحث استاذ محترم کو دکھائی بھی ہیں، سال کے بعد قطبی کی تقریر کی ایک ”کاپی“ تیار ہو گئی جو پھر پاکستان کے بہت سے مدارس میں پھیل گئی، اس کی افادیت کا حرج چاہونے لگا.....

کچھ دوستوں کے کہنے پر فراغت کے بعد اس پر میں نے کام شروع کیا، ختم ہونے کے قریب تھا کہ میرا گندرا ایک ”مانا نوس جگہ“ سے ہوا، جہاں میں اپنے اس ”علمی سرمایہ“ کو اپنے ہی ہاتھوں سے کھو بیٹا، پکی ہوئی فصل آگ کی نذر ہو گئی، غم و اندوہ کی اس کیفیت کا صحیح اندازہ وہی شخص کر سکتا ہے جو (اللہ نہ کرے) خود اس قسم کی صورتحال سے دوچار ہوا ہو، اس سے میری امنگوں کو سخت دھچکا لگا، میری ذہنی کیفیت یہ ہو گئی تھی کہ دوبارہ میں اس کاپی پر کام کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا، لیکن کچھ مخلص احباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو وہ یہ فرماتے:

”مولانا! خدا کے لیے اس پر کام کرو، یہ قطبی کی بہت اچھی کاپی ہے، اس سے بہت فائدہ ہوگا۔“

چنانچہ ان حضرات کے بار بار مخلصانہ اصرار کا ہی نتیجہ ہے کہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں اللہ کے فضل و کرم سے ”تیسیر قطبی“ موجود ہے، اس پر میں تہ دل سے ان حضرات کا شکر گزار ہوں جزا ہم اللہ احسن الجزاء۔

اس شرح میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک طالب علم آسانی کے ساتھ کتاب کا مفہوم سمجھ سکے، اس میں عربی عبارت مع الاعراب کے ساتھ عام فہم ترجمہ، مختصر مگر جامع تشریح، اور عنوان لگا کر مسائل و مباحث سمجھانے کی

کوشش کی گئی ہے، وہ طویل مباحث جن سے طلبہ کا ذہن عموماً مزید الجھنوں کا شکار ہو جاتا ہے اور جن سے کوئی خاطر خواہ فائدہ بھی نہیں ہوتا، ان سے پہلو تہی کی گئی ہے، اگر میں اس مقصد میں کامیاب رہا تو یہ میری بہت بڑی سعادت ہے.....

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ میرے اس ”نقش اول“ کو قبول فرمائے اور اسے میرے استاد محترم اور میرے لیے صدقہ جاریہ فرمائے، آمین۔

محمد طارق

استاذ حدیث و مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ

E-7 اسلام آباد

۵ ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ

انتساب

عصر حاضر کی عظیم دینی درس گاہ

”جامعہ دارالعلوم کراچی“

کے نام

جس نے مجھے ”اعتدال“ کا درس دیا

اور یہی اس کا نمایاں وصف اور خاص امتیاز ہے۔

یا اللہ!

علم و عمل کے اس سد ابھار گلشن کو مزید

برگ و بار عطا فرما، اسے گلہائے

رنگارنگ سے مزین فرما اور اسے

قبول و منظور فرما۔ آمین

محمد طارق

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

پیش لفظ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

اما بعد: اللہ تعالیٰ نے اپنے خاص فضل و کرم سے بندہ کو یہ سعادت بخشی کہ بندہ عرصہ دس سال تک ملک کی عظیم منفرد دینی درس گاہ ”جامعہ دارالعلوم کراچی“ میں شعبہ تدریس و شعبہ افتاء سے منسلک رہا۔ تدریس کے دوران بعض ذہین محنتی طلبہ بندے سے متعلق بعض اسباق کی تقریر قلم بند کیا کرتے تھے۔

اس دوران بندہ کے ذمہ ”تحریر القواعد المنطقيه في شرح الرسالة الشمسية“ تھی، جو کہ درس نظامی کی مقبول و متداول وہ کتاب ہے جو کہ یوم تصنیف سے آج تک داخل نصاب چلی آ رہی ہے اور ملا عبد القادر بدائونی کا تو یہ دعویٰ ہے کہ نویں صدی ہجری تک منطق میں قطبی کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہیں تھی۔

عزیز مولوی محمد طارق صاحب سلمہ مذکورہ کتاب کی تقریر بڑی جانفشانی، محنت اور لگن سے لکھا کرتے تھے، اور پھر بندہ کو دکھلایا بھی کرتے تھے اور اس طرح انہوں نے ماشاء اللہ کتاب کی تقریر مکمل لکھ لی، اور بندہ نے بھی اسی دوران اس کا کافی حصہ چیک کیا، اور جہاں کہیں کوئی قابل اصلاح بات دیکھی تو اس کی اصلاح کر لی۔

اللہ تعالیٰ نے عزیز موصوف کی اس محنت کو شرف قبولیت سے نوازا، چنانچہ عزیز موصوف کی کاپی سے نوٹو اسٹیٹ کروا کر ملک کے بہت سے مشہور مدارس کے طلبہ اس سے تاحال استفادہ فرماتے رہے ہیں۔

یہ محض رب کریم کا کرم ہے، اور عزیز موصوف کے خلوص اور محنت کا ثمرہ ہے، حال ہی میں عزیز موصوف نے اہل علم و رفقائے اصرار پر اور طلبہ کی سہولت کی خاطر خصوصی وقت نکال کر، اس کو باقاعدہ شرح کی شکل میں مرتب فرمایا ہے اور ازراہ محبت بندہ سے اشاعت کی اجازت چاہی ہے، بندہ نے ان کی باقاعدہ شرح کی شکل میں مرتب مواد کو دوبارہ نہیں دیکھا ہے لیکن عزیز موصوف سلمہ نے جس محنت و مشقت سے یہ کام کیا ہے اس سے بندہ کو اطمینان و اعتماد ہے کہ یہ کتاب موجودہ شکل میں قابل اشاعت ہوگی، اس لیے حسبہ لہ و متوکلا علیہ بندہ نے اشاعت کی اجازت دے دی ہے۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی مساعی جمیلہ کو قبول فرمائے، اور اس کاوش کو نافع فرمائے، اور ذخیرہ آخرت بنائے، اور اللہ تعالیٰ اس ”پھول“ اور عزیز موصوف کو دین کے بڑے بڑے کاموں کے لیے موفق بنائے۔

این دعا از من و جملہ جہاں آمین باد

اس کتاب کے مطالعہ کے وقت یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہ کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں ہے، بلکہ سبق کے دوران ایک ”عمولی شخص“ کی کہی ہوئی باتوں کا مجموعہ ہے، جس میں اغلاط کا ہونا عین ممکن ہے اس لیے قارئین سے گزارش ہے کہ ”الدین النصیحة“ کو ملحوظ فرماتے ہوئے مرتب کو ضرور آگاہ فرمائیں، تاکہ اگلی اشاعت میں

اس کی اصلاح کی جاسکے، اور اس طرح وہ بندہ پر اور مرتب سلمہ پر احسان فرمائیں گے، جس کے لیے ہم ایسے حضرات کے شکر گزار رہیں گے۔

آخر میں طلبائے کرام سے عاجزانہ گزارش ہے کہ وہ بندہ کو اپنی مستجاب دعاؤں میں فراموش نہ فرمائیں اور اس کتاب سے جب انہیں فائدہ پہنچے تو حیا و یتا بندہ اور مرتب سلمہ کے لیے دعا خیر فرما دیا کریں۔

وما توفیقنا الا باللہ العلی العظیم

محمد خالد

مقیم حال دارالعلوم الاسلامیہ ہالانیو
نزد انجیری بنگلہ، ضلع حیدر آباد (سندھ)

۳۰ ربیع الاول ۱۴۱۸ھ

تقریظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عزیز مفتی محمد طارق سلمہ اللہ وحفظہ میرے جامعہ میں شعبہ تصنیف و تالیف و تحقیق سے متعلق ہیں، مولانا موصوف مدظلہ نے زمانہ طالب علمی میں منطق کی کتاب قطبی کی ایک جامع اور ضخیم اردو شرح لکھ کر اس فن کے پڑھنے اور پڑھانے والوں پر عظیم احسان کیا، اللہ پاک کی دی ہوئی صلاحیتوں میں سے مولانا مفتی موصوف سلمہ اللہ نے خوب فائدہ اٹھایا، اس سعادت بزرگ و نعمت، اللہ پاک کا موصوف جتنا بھی شکر کریں، کم ہے۔

میں نے زمانہ طالب علمی میں منطق کی یہ کتاب قطبی جو کہ مجھے اور میرے سب ہم جماعتیوں کو سب سے خشک اور کڑوا سبق لگتا تھا، مدرسہ قاسم العلوم ملتان میں حضرت مولانا محمد حسن رحمہ اللہ سے یہ کتاب پڑھی تھی بس یوں لگتا تھا کہ کڑوی اور بد مزہ دوا کی طرح اس کتاب کو بمشکل پڑھا اور سمجھا تھا کہ چلیے کڑوی دواء بھی تو بالآخر مریض کو بحکم خدا فائدہ دیتی ہے یہ کتاب بھی ان شاء اللہ فائدہ دے گی۔

مولانا مفتی موصوف مدظلہ نے آج اس کڑوی اور خشک کتاب کی شرح لکھ کر اسے سہل بنا دیا، اور اس کے کڑوے اور خشک پن کو مٹھاس چڑھا کر ”شوگر کوٹڈ“ (Sugar Coated) کر دیا، آنے والے طلباء و اساتذہ کے لیے بے حد مفید کام ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم و بظیفیل سید المرسلین و اصحابہ و اولیاء کرام موصوف کو دینی و علمی کاموں میں خوب ترقی دے۔ آمین۔

والسلام

محمد عبد اللہ

۱۹/۴/۱۴۱۸ھ

خطیب مرکزی جامع مسجد اسلام آباد

مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ ای سیون اسلام آباد

ممبر مجلس شوریٰ عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت پاکستان

ممبر مجلس عاملہ وفاق المدارس العربیہ پاکستان

منطق کی ابتدائیات

منطق کا لغوی معنی: لفظ منطق مصدر میسی ہے یا اسم ظرف، یہ باب ضرب سے ہے، اگر مصدر میسی ہو تو اس کا معنی ہوگا ”بولی“، ”گفتگو“، ”گویائی“ اور اگر اسم ظرف ہو تو اس کا معنی ہوگا ”بولنے کی جگہ“۔

منطق کا اصطلاحی معنی: *هُوَ الْآلَةُ قَانُونِيَّةٌ تَعَصُّمُ مُرَاعَاتِهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ*۔
ترجمہ: علم منطق ایک ایسا فن اور قانونی آلہ ہے جس کی رعایت سے ذہن نظر و کسب کے وقت فکری غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔

منطق کا موضوع: معلومات تصور یہ اور معلومات تصدیقیہ اس حیثیت سے کہ ان سے مجہولات تک رسائی ہو سکے، چنانچہ معلومات تصویریہ یعنی معرف بالکسر سے مجہولات تصویریہ کو حاصل کیا جاتا ہے، اور معلومات تصدیقیہ یعنی حجت سے مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کیا جاتا ہے۔

منطق کی غرض و غایت: *صِيَانَةُ الذَّهْنِ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ*، نظر و کسب کے وقت اگر منطق کے اصول و ضوابط پیش نظر رہیں تو پھر یہ ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔

وجہ تسمیہ: اسے ”علم منطق“ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو شخص اس فن میں مہارت تامہ رکھتا ہو، اس کے خد و خال سے بخوبی واقف ہو تو اسے ”نطق ظاہری“، یعنی ظاہری بول چال اور گفتگو میں بڑا کمال حاصل ہوتا ہے، اس کا کلام بہت جامع اور مرتب ہوتا ہے اور اس وجہ سے بھی اسے ”منطق“ کہتے ہیں کہ اس سے ”نطق باطنی“، یعنی فہم و ادراک میں جلا حاصل ہوتی ہے، عقل و دانش میں غور و فکر کا ملکہ اور رسوخ حاصل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسا شخص پیچیدہ اور مشکل مباحث کو آسانی کے ساتھ حل کر سکتا ہے، گویا تحقیقی و مطالعہ تو اس کی طبیعت ثانیہ بن جاتا ہے۔

علم منطق کے مراحل تدوین

یوں تو ہر انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ ہر بات کو دلیل کے آئینہ سے دیکھتا ہے معاملہ کے ہر پہلو کو مختلف پیراؤں سے ذہن میں ترکیب دیتا ہے پھر ایک راہ متعین کر لیتا ہے یہی ”منطق“ ہے۔

لیکن اس کا باقاعدہ اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام نے معجزانہ طریقے سے کیا، انہوں نے مخالفین کو اس علم کی مدد سے خاموش کیا تھا، ان کے بعد کچھ لوگوں نے اس کے اصول و ضوابط نکالے لیکن ان میں کوئی تہذیب و ترتیب نہیں تھی، ان کا شیرازہ منتشر اور بکھرا ہوا تھا، اتنے میں ارسطو نامی ایک شخص اٹھے، انہوں نے اس کا بیڑا سنبھال لیا، یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۴۸۰ ق م پہلے گزرے ہیں، انہوں نے منطق اور فلسفہ دونوں کو مدون کیا، اسی لیے ان کو ”معلم اول“ کہا جاتا ہے۔

پھر ہارون و مامون کے زمانہ میں یونانی فلسفہ عربی میں منتقل ہوا، تو منصور سامانی نے ابونصر محمد بن محمد

طرقان فارابی (متوفی ۳۳۹ھ) کو دوبارہ تدوین کا حکم دیا اسی لیے انہیں ”معلم ثانی“ کہا جاتا ہے مگر ان کی تحریریں کچھ منتشر تھیں اس وجہ سے سلطان مسعود نے شیخ ابوعلی حسین بن عبداللہ معروف بابن سینا (متوفی ۴۲۸ھ) کو تیسری بار منطق و فلسفہ کی تدوین کا حکم دیا، اسی لیے انہیں ”معلم ثالث“ کہا جاتا ہے، اس کے بعد سے منطق اور فلسفہ دونوں عالم اسلام میں پھیل گئے۔

یونانی فلسفہ و منطق کی کتابوں کے عربی ترجمہ کا کام ہر چند کہ خلیفہ منصور کے زمانہ (تقریباً ۱۳۶ھ) سے شروع ہو گیا تھا، لیکن علوم یونان کا اصل فروغ مامون الرشید کے زمانے میں ہوا، مامون نے ترجمہ کی اس تحریک کی شاہانہ سرپرستی کی، وہ بذات خود یونانی علوم کا بڑا قدر دان اور حریص تھا، صاعدانندی نے طبقات الامم میں لکھا ہے کہ اس نے شاہان روم سے حکمائے یونان کی کتابوں کی فرمائش کی، انہوں نے افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور طالینوس کی تصنیفات تحفہ بھیجیں، اور مامون نے بڑے اہتمام سے ان کا ترجمہ کرایا۔ قسمة العیون فی تذکرہ الفنون ص: ۱۲۹، مقدمہ تاریخ ابن خلدون ۱۱۸، تاریخ دعوت و عزیمت (۲: ۲۱۹، ۲۲۰)

منطق عالم اسلام میں

مسلمانوں کو تقریباً پہلی دو صدیوں تک یونانی علوم منطق و فلسفہ کا کوئی علم نہ تھا، وہ اپنی فطرت کے مطابق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں سادہ زندگی گزار رہے تھے، لیکن تیسری صدی ہجری میں جب اسلام کے حلقہ بگوشوں کا دائرہ وسیع ہونے لگا، اسلام میں اہل عجم بھی جوق در جوق داخل ہونے لگے تو یونانی فلاسفہ مشرک اور بت پرست عقلی راہ سے اسلام پر حملہ آور ہوئے اور اللہ کی ذات و صفات پر اعتراضات کرنے لگے، اہل حق اس فتنہ کی سرکوبی کے لئے چاک و چوبند ہو گئے تاکہ انہیں ترکی بہ ترکی جواب دیا جائے، اور اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ اس فن کی اصطلاحات اور طریقہ استدلال سے آدمی آ آشنا ہو اس وقت سے اسے سیکھنے کا سلسلہ شروع ہو گیا، چنانچہ خرم نبوی کے شیخ التفسیر اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے استاد شیخ محمد امین شہنشاہی رحمہ اللہ اپنے رسالہ ”آداب البحث والمناظرہ“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”لا شک ان المنطق لو لم يترجم الى العربية ولم يتعلمه المسلمون لكان دينهم و عقيدتهم في غنى كما استغنى عنه سلفهم الصالح ولكنه لما ترجم وتعلم وصارت اقيسته هي الطريق الوحيد لنفى بعض صفات الله الثابتة في الوحيين ليردوا بها حجج المبطلين بجنس ما استدلووا به على نفیهم لبعض الصفات لان افحامهم بنفس ادلتهم ادعى لا نقطاعهم الزامهم الحق۔

ترجمہ:- بلاشبہ اگر منطق کا عربی میں ترجمہ نہ ہوا ہوتا اور مسلمانوں نے اس کو نہ سیکھا ہوتا تو وہ اپنے دین اور عقیدہ کے لیے اس کے قطعاً محتاج نہ ہوتے، بلکہ اس سے اسی طرح بے نیاز رہتے جس طرح ان

کے سلف صالح بے نیاز رہے، لیکن جب ان کے ترجمے ہو گئے، اور منطقی قیاس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کی نفی کی جانے لگی جو کتاب اللہ اور سنت نبوی میں ثابت ہیں تو علمائے اسلام کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ ان دلائل کا جواب اسی لب و لہجہ اور ان ہی منطقی قیاسات کے ذریعہ دیں، جن سے کام لیکر انہوں نے صفات الہی کی نفی کی تھی اور ان کو خاموش کرنے کے لیے اور حق ثابت کرنے کے لیے یہ زیادہ کارآمد ہے۔

آسمان علم کے روشن چراغ امام غزالی رحمہ اللہ پہلی وہ شخصیت ہیں جنہوں نے اس فن کو صحیح کام میں لایا انہوں نے اصول فقہ کی پہلی تصنیف ”المستصفیٰ“ میں منطق کے اصول داخل کئے، اور فن منطق میں دو کتابیں ”معیار العلم“ اور ”محک النظر“ تصنیف کی ہیں..... بعد میں جب ان پر تصوف کا غلبہ ہوا تو انہوں نے اس پر رد کرنا شروع کر دیا، اور دلائل سے آراستہ کر کے ایک کتاب ”تہافت الفلاسفہ“ لکھی، ایک صدی تک اس کتاب کا کوئی فلسفی جواب نہ دے سکا، لیکن عالم عرب کے دوسرے سرے ارض اندلس سے فلسفی اسلام ابن رشد اٹھے جنہوں نے منطق و فلسفہ کو اسلامی تعلیمات کا خادم اور علوم دینیہ کے لیے آلہ کی حیثیت سے پیش کیا، اور فلسفہ کی پرجوش و کالت کرتے ہوئے امام غزالی کی کتاب کا جواب ”تہافت التہافت“ کے نام سے لکھا، علماء مغرب کا کہنا ہے کہ اگر ابن رشد فلسفہ کی حمایت کے لیے نہ کھڑے ہوتے تو فلسفہ غزالی کے حملوں سے نیم جان ہو چکا تھا، ابن رشد کی حمایت نے اس کو سو برس تک کے لیے پھر زندگی عطا کر دی۔ تفہیم المنطق ۱۹، ۲۰، ۲۶، تاریخ دعوت و عزیمت (۱: ۱۳۵)

عصر حاضر میں علم منطق کی ضرورت اور محقق علماء کی آراء

علم منطق کی تعلیم کے بارے میں ہر دور میں اختلاف رہا ہے، ہمارا یہ دور بھی اسی صورتحال سے دوچار ہے، بعض حضرات اسے درس نظامی سے نکالنے کے درپے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو اس پر مستقل کئی سال لگاتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں موقف افراط و تفریط سے دوچار ہیں، نہ تو اسے درس نظامی سے بالکل نکالنا چاہیے اور نہ ہی اس پر مستقل سال خرچ کرنے کی ضرورت ہے اسے ضرورت کی بقدر پڑھنا جس سے کہ ہم اسلاف کی کتابوں سے استفادہ کر سکیں، ضروری ہے، عہد رفتہ اور عصر حاضر کے چند محقق علماء کرام کی آراء ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ دور حاضر میں بھی علم منطق کی ضرورت ہے، اسے پڑھنا اور پڑھانا چاہیے، ملاحظہ ہوں چند محققین کی آراء:

1. شیخ ابونصر فارابی کی رائے: منطق رئیس العلوم ہے، کیونکہ یہ صحت و سقم اور قوت و ضعف کے لحاظ سے تمام علوم پر حاکم ہے۔

2. شیخ ابن سینا کی رائے: علم منطق تمام علوم کا خادم ہے اور تمام علوم کی تحصیل میں بہترین معاون اور مددگار ہے۔

3. امام غزالی کی رائے: من لم یعرف المنطق فلا تثقہ لہ فی العلوم اصلاً جو منطق سے نا بلند ہو اس کا علوم میں کوئی

اعتبار نہیں ہے۔ کشف الظنون (۱۸۶۳:۲)

4. امام ابن تیمیہ کی رائے: امام ابن تیمیہ نے ان حضرات پر سخت تنقید کی ہے جو منطق میں غلو اور انتہا پسندی کا شکار ہوں اور منطق پر بھی کافی تنقید کی ہے لیکن فی الجملہ اس کی افادیت کے وہ بھی قائل ہیں چنانچہ ”الرد علی المنطقیین“ میں لکھتے ہیں:

وایضا فان النظر فی العلوم الدقیقة یفتق الذهن ویدربه به، ویقویه علی العلم، فیصیر مثل کثرة الرمی بالنشاب وورکوب الخیل تعین علی قوة الرمی والورکوب، وان لم یکن ذلک وقت قتال، وهذا مقصد حسن۔

یہ بات بھی ہے کہ علوم دقیقہ میں غور و مطالعہ سے ذہن کھلتا ہے اور اسکی مشق ہوتی ہے اور علم کی طاقت حاصل ہوتی ہے بالکل جس طرح سے تیر اندازی اور شہسوراری کی مشق سے نشانہ ٹھیک ہوتا ہے اور گھوڑے کی سواری آسان ہو جاتی ہے اور لوگ جنگ سے پہلے بھی ان چیزوں کی مشق کرتے ہیں یہ ایک اچھا مقصد ہے۔ تاریخ دعوت و عزیمت (۲۵۲:۲، ۲۵۳)

5. قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ کی رائے: یہ بزرگ اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں ”مگر منطق کہ خادم ہمہ علوم است، خواندن آں البتہ مفید است۔

مگر علم منطق جو تمام علوم کا خام ہے، اس کا پڑھنا البتہ مفید ہے۔ وصایا اربعہ ص: ۱۵۲

6. مفتی اعظم پاکستان مفتی شفیع صاحب کی رائے: استاذ محترم شیخ الاسلام مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اپنے والد صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

”جب کبھی آپ کے سامنے یہ تجویز پیش ہوتی کہ معقولات کو درس نظامی سے نکال دیا جائے، تو حضرت والد صاحب اس کی سخت مخالفت فرماتے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور عقائد پر لکھی ہوئی متقدمین کی کتابیں معقولات سے بھری ہوئی ہیں، اور اگر قدیم منطق و فلسفہ کو بالکل دیس سے نکال دیا جائے تو اسلاف کی کتابوں سے خاطر خواہ استفادہ کی راہ مسدود ہو جاتی ہے جو ہمارا اگر اس قدر علمی سرمایہ ہیں اس کے علاوہ منطق و فلسفہ کی تعلیم سے ذہن و فکر کو جلا ملتی ہے اور ذہن مرتب طریقے سے سوچنے کا عادی بن جاتا ہے اور اس طرح یہ علوم تفسیر، حدیث، فقہ اور اصول فقہ کے مسائل کو سمجھنے میں معاون ہوتے ہیں۔

حضرت والد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اگر ان علوم کی اصل حقیقت کو ذہن نشین کر کے کوئی شخص اس نیت سے پڑھے پڑھائے کہ ان سے دینی علوم کی تحصیل میں مدد ملے گی تو ان علوم کی تحصیل بھی عبادت بن جائے گی اور درس نظامی کے مرتبین نے اسی وجہ سے ان کو داخل درس کیا تھا۔ اور حضرت شیخ الہند فرمایا

کرتے تھے کہ اگر نیت بخیر ہو تو ہمارے نزدیک بخاری پڑھانے والے اور قطبی پڑھانے والے میں کوئی فرق نہیں، دونوں اپنی اپنی جگہ خدمت انجام دے رہے ہیں اور دونوں کی خدمت موجب اجر و ثواب ہے۔ میرے والد، میرے شیخ ص: ۳۹

7. مفکر اسلام مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ کی رائے: منطق ایک طرح کی ذہنی ورزش اور دماغی ریاضت ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے تشہید ذہن کا کام لیا جاسکتا ہے اور اگر اس کو اسی حد تک رکھا جائے تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا..... لیکن لوگوں نے جس طرح اس کو بجائے وسیلہ کے مقصود، اور بجائے مقدمہ کے اصل علم سمجھ لیا ہے اس سے ہر منصف اور بالغ نظر کو اختلاف ہوگا۔ تاریخ دعوت و عزیمت (۲: ۲۵۲، ۲۵۳)

8. استاذ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی رائے: بعض حضرات یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ یونانی فلسفے کے زوال کے بعد ان مضامین کو پڑھانے کی چنداں حاجت باقی نہیں رہی، لیکن ہمارے نزدیک یہ بات بوجہ درست نہیں، ان مضامین کی اہمیت کے لیے تنہا یہ بات بھی کافی ہے کہ ہمارے اسلاف کی کتابوں کا عظیم الشان ذخیرہ بالخصوص اصول فقہ انہی علوم کی اصطلاحات اور منطقی انداز و اسلوب پر مشتمل ہے اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے اور اس سے استفادہ کے لیے منطق اور فلسفہ کی واقفیت ضروری ہے آج ”تفسیر کبیر“ جیسے دریائے علم سے استفادہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ انسان منطق اور فلسفہ کا علم رکھتا ہو، لہذا ان مضامین کو یکسر ختم کر دینا ہمارے نزدیک سخت نقصان دہ ہوگا، لیکن ان مضامین کو اسی حد تک پڑھانا چاہیے جس حد تک وہ اسلامی علوم کے لیے زینے کا کام دیں، ان کو ایک مستقل علم مقصود کے طور پر پڑھنے پڑھانے کا اب کوئی جواز نہیں۔ (ہمارا تعلیمی نظام ص: ۱۵)

بہر حال قدیم ورثہ سے فائدہ اٹھانے کے لیے علم منطق کی اصطلاحات سے واقفیت ضروری ہے، جیسا کہ محقق حضرات کی آرا آپ نے ملاحظہ فرمائی ہیں اس لیے دینی مدارس کے طلبہ کو اس فن پر بھی خصوصی توجہ دینی چاہیے۔

رسالہ شمسیہ کے مولف کے مختصر سے حالات

اس کا نام علی بن عمر بن علی، کنیت ابو الحسن اور لقب نجم الدین ہے حکیم دبیران سے مشہور ہیں، نسبت میں کاتبی اور قزوینی کہلاتے ہیں۔

تصانیف

1. جامع الدقائق فی کشف الحقائق
2. عین القواعد
3. بحر الفوائد شرح عین القواعد
4. قاضی افضل الدین محمد خوئی کی کتاب ”غوامض الافکار“ کی شرح ”کشف الاسرار“
5. حکمۃ العین
6. امام فخر الدین رازی کی شخص کی شرح المنصص وغیرہ جیسی بلند پایہ کتابیں آپ ہی کی تصانیف ہیں۔
7. منطق میں مختصر سامتن ”شمسیہ“ تحریر کیا ہے جو شمس الدین محمد کے لیے آپ نے لکھی ہے اور اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام بھی ”شمسیہ“ رکھ دیا ہے۔

وفات

بقول صاحب تاریخ محمدی ۳ رجب اور بقول صاحب فوات الوفيات ماہ رمضان ۶۷۵ھ میں آپ نے وفات پائی۔

رسالہ شمسیہ کی چند شروح اور حواشی کے نام

1. شرح شمسیہ، محمد بن محمد، قطب الدین رازی، متوفی ۷۶۶ھ
2. سعدیہ، علامہ سعد الدین مسعود بن عمر قنطاری، متوفی ۷۹۱ھ
3. شرح شمسیہ، شیخ علاؤ الدین علی بن محمد، متوفی ۹۳۰ھ
4. شرح شمسیہ، احمد بن عثمان ترکمانی، جرجانی، متوفی ۸۴۴ھ
5. شرح شمسیہ، شیخ محمد بن موسیٰ، متوفی ۱۰۴۵ھ
6. شرح شمسیہ، سید محمد بن سید علی ہمدانی، متوفی ۹۸۴ھ
7. حاشیہ شمسیہ، شیخ نور الدین بن محمد احمد آبادی، متوفی ۱۱۵۵ھ

صاحب قطبی کے مختصر سے حالات نام و نسب

آپ کا نام محمد ہے ابو عبد اللہ کنیت ہے قطب الدین تھمائی لقب ہے والد کا نام بھی محمد ہے رازی ”ری“ کی طرف منسوب ہے جو بلاد ”بیلیم“ کا ایک شہر ہے، سن پیدائش غالباً ۶۹۲ھ ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے ”بغیۃ الوعاة“ میں اور طاش کبریٰ زادہ رومی صاحب السعاده نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام ”محمود“ بتایا ہے۔

”تھمائی“ کہنے کی وجہ

مصنف کتاب کے زمانہ میں ایک اور بہت بڑے عالم تھے، جن کا نام ابو الشاء محمود بن مسعود بن مصلح ہے، جو شارح حکمۃ الاشرار و مصنف درہ التاج بھی ہیں یہ قطب الدین شیرازی کے لقب سے مشہور تھے اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں بزرگ شیراز کے ایک ہی مدرسہ میں مدرس بھی ہو گئے، وہ مدرسہ دو منزلوں پر مشتمل تھا، بالائی منزل میں قطب الدین شیرازی پڑھاتے تھے، اس لیے ان کو قطب الدین فوقانی کہتے ہیں اور نچلی منزل میں مصنف قطبی قطب الدین رازی پڑھاتے تھے اس لیے ان کو قطب الدین تھمائی کہا جاتا ہے۔

تحصیل علم

قطب الدین رازی نے اپنے بلاد میں رہ کر ہی علوم شرعیہ اور علوم عقلیہ کی تحصیل کی مختلف بزرگوں سے استفادہ کے بعد دمشق چلے گئے، پوری زندگی وہیں گذاری، آپ نے ”عنایہ“ کے مولف جناب اکمل الدین بایرتی کے ساتھ شیخ شمس الدین اصہبانی سے بھی پڑھا۔

علمی مقام

علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات کبریٰ میں ان کی تعریف کرتے ہوئے یہ لکھا ہے امام مبرز فی المعقولات، اشتہر اسمہ، وبعد صیثہ معقولات میں چوٹی کے امام تھے، آپ کا نام مشہور ہو گیا اور دور دراز علاقہ تک آپ کی شہرت پھیل گئی تھی، چنانچہ جب وہ ۷۳۷ھ میں دمشق پہنچے اور ہم نے ان سے بحث و مباحثہ کیا تو منطق و حکمت میں امام اور معانی و بیان اور علم تفسیر کا بہترین عالم پایا، حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ ان کی تعریف میں فرماتے ہیں ”احد المتکلمین العالمین بالمنطق“۔

درس و تدریس میں آپ کو بہت مہارت تھی، مشکل ترین مباحث کو بالکل آسان کر کے بیان کرتے تھے آپ کے تلامذہ آسمان علم کے آفتاب و ماہتاب بن کر نمودار ہوئے۔

سعد الدین تفتازانی جیسی شخصیت نے آپ سے استفادہ کیا ہے، اور محقق وقت علامہ جلال الدین دوانی بھی آپ ہی کے شاگرد ہیں، میر سید شریف جرجانی بھی آپ کے پاس استفادہ کے لیے حاضر ہوئے تھے، لیکن چونکہ قطب الدین رازی اس وقت بہت ضعیف ہو چکے تھے اس لیے انہیں استفادہ کا موقع نہ مل سکا۔

وفات

آپ نے چوتھ سال کے لگ بھگ عمر پائی، ۶۰ ذیقعدہ ۶۶۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا ہے، سن وفات میں اور بھی مختلف اقوال منقول ہیں۔

تصنیفات

(۱) لوامع الاسرار شرح مطالع الانوار، منطق و حکمت میں بہت مفید کتاب ہے، سلطان خدا بندہ کے وزیر غیاث الدین محمد بن خواجہ رشید کے لیے تصنیف کی گئی تھی۔

(۲) محاکمات شرح اشارات، محقق نصیر الدین طوسی اور امام فخر الدین رازی نے شیخ ابو علی ابن سینا (متوفی ۸۴۸ھ) کی کتاب ”الاشارات والتنبیہات“ کی شرح لکھی ہے، اور صاحب کتاب پر نقض، معارضہ، بحث و مباحثہ اور بہت کچھ لے دے کی ہے، اسی لیے بعض حضرات نے فخر الدین رازی کی شرح کو ”جرح“ سے تعبیر کیا ہے، قطب الدین رازی نے فخر الدین رازی کے کلام پر کچھ اعتراضات و ابحاث جمع کر کے قطب الدین شیرازی کو دکھائے، آپ نے فرمایا: ”التعقب علی صاحب الکلام الکثیر یسیر وانما اللائق بک ان تکون حکماً بینہ وبين النصیر“ اس پر آپ نے ”محاکمات“ تصنیف کی ہے۔

(۳) رسالہ قطبیہ

(۴) حواشی کشف الی سورۃ طہ

کتاب ہذا کی اہمیت

شرح ہمسیہ جو قطبی کے نام سے اہل علم کے ہاں معروف ہے، فن منطق میں بہت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کئی صدیوں سے دینی مدارس کے نصاب میں شامل ہے، یہ ان چند کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جن کا معقولات کے نصاب میں پڑھنا ضروری تھا، چنانچہ ملا عبد القادر بدائونی فرماتے ہیں: ”قبل ازیں بغیر از شرح ہمسیہ و شرح صحائف از منطق و کلام در ہند شائع نبود“ نویں صدی کے آخر تک منطق میں قطبی اور کلام میں شرح صحائف کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہ تھی، یہ کتاب بھی آپ نے وزیر موصوف غیاث الدین کے لیے تصنیف کی تھی، اس کا پورا نام ”تحریر القواعد المنطقیۃ فی شرح الرسالة الشمسیۃ“ ہے۔

قطبی کے حواشی

- (۱) حاشیہ مولانا فاضل سمرقندی
- (۲) حاشیہ مولانا عصام الدین ابراہیم بن عرب شاہ اسفرائینی
- (۳) حاشیہ مولانا خلیل بن محمد قرمانی رضوی
- (۴) حاشیہ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی
- (۵) حاشیہ شیخ وجیہ الدین بن نصر اللہ بن عماد الدین گجراتی
- (۶) حاشیہ مولانا برکت اللہ لکھنوی

مقدمہ

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ أَبْهَى ذُرِّرٍ تُنْظِمُ بِنَانَ الْبَيَانِ، وَأَزْهَرَ زَهْرٍ تُنْثَرُ فِي أَرْدَانِ الْأَذْهَانِ حَمْدُ مُبْدِعِ أَنْطَقِ
الْمَوْجُودَاتِ بَايَاتِ وَجُوبِ وَجُودِهِ وَشُكْرُ مُنْعِمِ اغْرَقِ الْمَغْلُوقَاتِ فِي بَحَارِ الْفَضَالِهِ
وَجُودِهِ.

ترجمہ: بے شک موتیوں میں جو بیان کے پوروں میں پروئے جاتے ہیں، خوبصورت ترین موتی اور
شگوفوں میں جو ذہنوں کی آستینوں میں نکھیرے جاتے ہیں، سب سے چمکدار شگوفہ، اس پیدا کرنے
والے کی تعریف کرنا ہے جس نے تمام موجودات کو اپنے واجب الوجود ہونے کی آیات اور علامتوں
کے ساتھ گویائی عطا فرمائی، اور اس نعمت دینے والے کا شکر ہے، جس نے تمام مخلوق کو اپنے فضل اور
سخاوت کے سمندروں میں ڈبو دیا۔

مشکل الفاظ کی وضاحت

”ابھی“ اسم تفصیل ہے ”بہو“ سے مشتق ہے، اس کا معنی خوبصورت اور دلکش ہونا ہے۔

”در“ ”درہ“ کی جمع ہے، اس موتی کو کہتے ہیں جو بڑا اور صاف و شفاف ہو ”تنظم“ نظم سے مشتق ہے، اس
کے معنی ہیں ”پڑونا“ ”بنان“ بنانہ کی جمع ہے پورا۔ ”البیان“ اس کے معنی ہیں: ظاہر ہونا، اور ”بیان“ کہتے ہیں
اپنے خیالات و احساسات کو دوسروں تک اچھے طریقے سے پہنچا دیا جائے۔ ”ازھر“ زہر کا معنی ہے چمکنا اور روشن
ہونا۔ ”زہر“ بفتح الزاء و سکون الہاء و فتحھا ”زہرہ“ کی جمع ہے نکلی اور شگوفہ کو کہتے ہیں۔ اس
کو ”زہر“ ”بضم الزاء و فتح الہاء“ بھی پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں یہ ”زہرہ“ کی جمع ہوگی جس کے
معنی بیاض اور سفیدی کے ہیں لیکن پہلا معنی مشہور ہے۔ ”اردان“ ”ردن“ کی جمع ہے بمعنی آستین۔ ”ابداع“
لغت میں ”ایجاد الشیء من غیر مثال سابق علیہ“ کو کہتے ہیں یعنی کوئی ایسی چیز پیدا کرنا جس کی پہلے کوئی
مثال اور نمونہ نہ ہو، جیسے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق، اور اصطلاح میں ”ابداع“ ”ایجاد الشیء بغیر مادۃ
سواء کان علی مثال سابق اولا“ کو کہتے ہیں یعنی بغیر مادے کے کوئی چیز پیدا کرنا، چاہے اس کی پہلے کوئی
مثال، سانچہ اور نمونہ ہو، یا نہ ہو جیسے عقل اول کی ایجاد فلاسفہ کی نظر میں۔ ”انطق“ نطق سے مشتق ہے، اس کا معنی ہے
گویائی عطا کرنا، پھر اس نطق کی دو قسمیں ہیں: (۱) نطق ظاہری جیسے زبان سے بات چیت اور گفتگو کرنا۔ (۲)
نطق باطنی جیسے معقولات کا ادراک۔

”وجوب الوجود“ اس کا مطلب یہ ہے کہ شئی کے لیے اس طرح وجود ثابت ہو، کہ اس وجود کا شئی سے جدا ہونا

ناممکن ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے وجود۔ ”افضال“ باب افعال کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: احسان کرنا۔ ”جود“ سخاوت کو کہتے ہیں۔

تشریح

صاحب کتاب نے حضرات مصنفین کی طرز پر اپنی کتاب کی ابتدا تسمیہ و تحمید سے کی ہے، حمد و ثنا کے لیے انداز اور اسلوب جدید اختیار فرمایا تا کہ دوسرے حضرات کی اس میں تقلید محض نہ ہو کیونکہ یہ دنیا کا مسلمہ اصول ہے کہ محبوب کو مختلف اسماء، القاب اور نئے اسالیب سے یاد کیا جاتا ہے، اور اللہ جل شانہ سے بڑھ کر اور کون محبوب ہو سکتا ہے، اس لیے مصنف نے ایسا انداز اختیار فرمایا۔

اور یہ کہنا بھی ضرور ہے جا ہو گا کہ ”جب یہ کتاب فن منطق میں ہے، تو ابتدا ہی سے اس فن سے گفتگو کرنی چاہیے تھی، اس لیے کہ کسی بھی موضوع، اور فن پر کتاب لکھنے کے لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ کتاب کے حرف آغاز سے ہی اس موضوع اور فن کے مسائل سے براہ راست بحث شروع کر دی جائے۔ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا سے ابتدا کرنا، ان سے مدد و نصرت، اور راہ راست کا سوال، درحقیقت ہر موضوع، اور فن کا ہدف اساسی ہوا کرتا ہے۔

”انطق الموجودات“ اس میں جمادات، نباتات اور تمام غیر ذوی العقول اشیاء شامل ہیں، اس لیے کہ ہر چیز بولتی ہے ”حالا“ یا ”حقیقۃ“ اور قرآن کی تصریح کے مطابق ”وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا نفقهون تسبیحهم“ اگرچہ ان کا نطق اور ان کی تسبیح و تقدیس انسان کی سمجھ سے بالاتر ہے۔

استعارہ کا لغوی اور اصطلاحی معنی

”استعارۃ“ کا لغوی معنی ہے: ”طلب العاریۃ“ عاریت پر کوئی چیز لینا۔

اصطلاحی تعریف: ”تشبیہ الشیء بالشیء بدون ذکر حروف التشبیہ“ ”یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح مشابہ قرار دینا کہ اس میں حروف تشبیہ ذکر نہ کئے جائیں۔

استعارہ کے ارکان

استعارہ میں چار چیزیں ہوا کرتی ہیں، جنہیں ”ارکان تشبیہ“ کہا جاتا ہے۔

- (۱) مشہ (جس چیز کو مشابہ قرار دیا جائے)
- (۲) مشہ بہ (جس چیز سے تشبیہ دی جائے)
- (۳) وجہ تشبیہ (مشابہ قرار دینے اور ایک چیز کا وصف دوسری چیز میں ثابت کرنے کی وجہ اور سبب)

(۴) حروف التعمیہ (جیسے کاف، مائل، گان)

استعارہ کی اقسام

استعارہ کی چار اقسام ہیں:

(۱) حقیقیہ، مصرحہ، تصریحیہ (۲) بالکنایہ، مکنیہ (۳) تخیلیہ، مجملہ (۴) ترشیحیہ، مرشحہ۔

(۱) استعارہ حقیقیہ: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح تشبیہ دینا کہ کلام میں مشبہ بہ مذکور ہو، اور مراد مشبہ ہی ہو جیسے ”رایت اسدا یتکلم“ (میں نے شیر کو بولتا ہوا دیکھا) اس مثال میں ”اسد“ مشبہ بہ ہے، اور ”زید“ مشبہ ہے جو کہ محذوف ہے، اور کلام میں زید ہی مراد ہے۔

(۲) استعارہ مکنیہ: یہ وہ استعارہ ہوتا ہے جس میں صرف مشبہ مذکور ہو، اور مشبہ بہ محذوف ہو، اور مراد مشبہ ہی ہو، جیسے ”إِذْ الْمُنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَطْفَارَهَا“ اس مثال میں منیہ (موت) کو مشبہ بہ محذوف یعنی حیوان مفترس سے تشبیہ دی گئی ہے۔

(۳) استعارہ تخیلیہ: مشبہ بہ کے لوازم مشبہ کے لیے ثابت کئے جائیں جیسے مثال مذکور میں اظفار (پنچے) حیوان مفترس (چیر پھاڑنے والا جانور) کے لوازم میں سے ہیں، یہ مشبہ یعنی ”المنیۃ“ کے لیے ثابت کئے گئے۔

(۴) استعارہ ترشیحیہ: مشبہ بہ کے مناسبات مشبہ کے لیے ثابت کئے جائیں جیسے مثال مذکور میں ”انشاب“ (گاڑنا) مشبہ بہ یعنی حیوان مفترس کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ یعنی ”المنیۃ“ کے لیے ثابت کیا گیا۔

عبارت مذکور میں استعارات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

”تنظم بینان البیان“ اس میں ”بیان“ مشبہ ہے اور ”ہاتھ“ مشبہ بہ ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ مکنیہ ہوا، وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح بیان سے بہت فائدہ ہوتا ہے، اسی طرح ہاتھ سے بھی اچھے کام کئے جاتے ہیں۔

اسی طرح یہاں استعارہ تخیلیہ بھی ہے، وہ اس طرح کہ ”پورے“ ہاتھ کو لازم ہیں، اور ہاتھ مشبہ بہ ہے، یہ ”پورے“ ”بیان“ کے لیے ثابت کئے گئے، جو مشبہ ہے۔

اور ”نظم“ (پردنا) مشبہ بہ یعنی ہاتھ کے مناسبات میں سے ہے جو مشبہ یعنی ”بیان“ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ ”تنثر فی اردان الاذہان“۔ اس میں اذہان مشبہ ہے، اور مشبہ بہ محذوف ہے، اور وہ ”ثیاب“ (کپڑے) ہیں، کیونکہ ذہن کی کوئی آستین نہیں ہوتی، اس لحاظ سے یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح کپڑا اجسام و ابدان کو چھپاتا ہے، اسی طرح ذہن اقوال و افعال کو محفوظ رکھتا ہے۔

اور ”اردان“ چونکہ ثیاب کے لوازم میں سے ہیں، جنہیں مشبہ یعنی اذہان کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

اور ”نثر“ (بکھیرنا) ثیاب کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی اذہان کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”فی بحار افضالہ وجودہ“

”افضال وجود“ مشبہ ہیں، اور ”ماء“ (پانی) مشبہ بہ محذوف ہے، یہ استعارہ ممکنیہ ہوا، اور ”بحار“ (سمندر) ماء کے لوازم میں سے ہیں جنہیں مشبہ یعنی افضال اور جود کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”اغراق“ پانی کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی افضال وجود کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”تَلَا فِي ظُلُمِ اللَّيَالِيْ اَنْوَارُ حُكْمَتِهِ الْبَاهِرَةِ، وَاسْتَنَارَ عَلَى صَفْحَاتِ الْاَيَّامِ اَثَارُ سُلْطَنَتِهِ الْقَاهِرَةِ“

ترجمہ: اس کی غالب حکمت کے انوار، راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھے، اور اس کی غالب سلطنت کے نشانات صفحات ایام پر روشن ہوئے۔

لغوی تشریح و تحقیق

”ظلم بفتح اللام“ ظلمۃ کی جمع ہے تاریکی کو کہتے ہیں، اور یہ ”اضافۃ الصفة الى الموصوف“ کے قبیل سے بھی ہو سکتا ہے، اصل عبارت یوں ہوگی: ”اللَّيَالِي الْمَظْلُمَةُ“

”انوار“ نور کی جمع ہے، روشنی کو کہتے ہیں، چاہے بلا واسطہ ہو جیسے شمس یا بالواسطہ ہو جیسے چاند کی روشنی سورج کے واسطہ سے ہے۔

عبارت مذکورہ میں استعارات

”حکمت“ مشبہ ہے، اور شمس و قمر و نجوم ہر ایک اس کا مشبہ بہ ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ان میں سے ہر ایک کے لیے ”نور“ لازم ہے، جسے مشبہ یعنی ”حکمت“ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”تلاء لاء“ (چمکنا) ان میں سے ہر ایک کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہو گیا۔

”وَاسْتَنَارَ عَلَى صَفْحَاتِ الْاَيَّامِ اَثَارُ سُلْطَنَتِهِ الْقَاهِرَةِ“

”ایام“ مشبہ ہے، اور مشبہ بہ وہ چیز ہے جس کا ظاہر و باطن ہو، اور وہ محذوف ہے، اس لیے یہ استعارہ

بالکنا یہ ہوا، اور صفحات (چہرے) اس مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی ایام کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور استنارۃ (روشن ہونا) مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے جسے مشبہ یعنی ایام کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”سلطنتہ“ مشبہ ہے، اور مشبہ بہ محذوف ہے، اور وہ ایسی چیز ہے جس کا ظاہر و باطن ہو، یہ استعارہ بالکنا یہ ہوا، اور ”اثار“ اس کو لازم ہیں جنہیں ”سلطنتہ کے لیے ثابت کیا گیا“ یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

فائدہ: یہ دونوں جملے یعنی ”تلاء لاء..... واستنار“ بذریعہ عطف ”منعم“ کی دوسری صفت ہیں۔
”نَحْمَدُهُ عَلَى مَا أَوْلَانَا..... اتُرِعَتْ حَيَاضُهَا“

ہم اس کی تعریف کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہمیں ایسی نعمتیں عطا فرمائیں، جن کے باغ شگفتہ ہو گئے، اور ہم اس کا شکر ادا کرتے ہیں، اس پر کہ اس نے ہمیں ایسی نعمتیں عطا کیں جن کے حوض بھرے ہوئے ہیں۔

لغوی تشریح

”آلاء“: جمع ہے ”الا، السی“ کی، نعمت کو کہتے ہیں۔ ریاض: روضۃ کی جمع ہے معنی باغ۔ ازہر: النبات: کلی نکتا۔ اولی اہلاء: احسان کرنا۔ اتروع اتروعا: بھر جانا۔

استعارات

”آلاء ونعماء“ مشبہ ہیں، اور مشبہ بہ ”جنان“ (بڑے باغ) ہیں، جو محذوف ہے، یہ استعارہ ممکنیہ ہوا، اور ریاض و حیاض، باغات کے لوازم میں سے ہیں، جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”ازہار و اتروع“ باغات کے مناسبات میں سے ہیں جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”وَنَسْأَلُهُ أَنْ يُفِيضَ عَلَيْنَا مِنْ ذُلَالِ هِدَايَتِهِ وَيُؤَلِّقَنَا لِلْعُرُوجِ إِلَى مَعَارِجِ عِنَايَتِهِ وَأَنْ يُخَصِّصَ رَسُولَهُ مُحَمَّدًا أَشْرَفَ الْبَرِيَّاتِ بِأَفْضَلِ الصَّلَوَاتِ وَاللَّهُ الْمُتَنَجِّبِينَ وَأَصْحَابَهُ الْمُتَنَجِّبِينَ بِأَكْمَلِ التَّجْبِیَّاتِ“

ترجمہ: اور ہم اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کا میٹھا اور خوشگوار پانی بہائے، اور ہم کو اپنی رحمت کی میڑھیوں پر چڑھنے کی (اپنی رحمت کے درجات حاصل کرنے کی) توفیق دے، اور یہ کہ وہ اپنے رسول محمد ﷺ کو جو تمام مخلوقات سے معزز و مکرم ہیں، افضل رحمتوں کے ساتھ مخصوص فرمائے، اور آپ کی چندہ آل اور آپ کے برگزیدہ اصحاب کو کامل ترین تحیات اور سلاموں کے ساتھ مخصوص فرمائے۔

لغوی تحقیق

افاض یفیض: بہانا۔ توفیق: مقصد کے حصول کے لیے تمام وسائل و اسباب کا فراہم ہو جانا۔ معارج: معرج کی جمع ہے: میڑھی۔ ہریات: بریہ کی جمع ہے: مخلوق۔ زلال: صاف شیریں پانی۔

استعارات

”اضافة الزلال الى الهداية من قبيل اضافة المشبهة به الى المشبهة اى من هدايته التى كالزلال.“

یعنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زلال کی ”ہدایت“ کی طرف اضافت، مشبہہ کی اضافت ہو مشبہہ کی طرف یعنی وہ ہدایت صاف شیریں پانی کی طرح ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”ہدایۃ زلال“ کو ”کوثر“ سے تشبیہ دی گئی ہو، لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور ”زلال“ ”کوثر“ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہہ یعنی ہدایت کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”افاضۃ“ ”کوثر“ کے مناسبات میں سے ہے، جو ہدایت کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیمیہ ہوا۔

”وَيُوقِنَنَّ لِلْعُرُوجِ إِلَى مَعَارِجِ عَنَائِيهِ“

اس میں ”عنایۃ“ مشبہہ ہے اور فلک یا قمر مشبہہ بہ ہے جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور معارج مشبہہ بہ کے لوازم میں سے ہے جسے مشبہہ یعنی ”عنایۃ“ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”توفیق“ مشبہہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیمیہ ہوا۔

”وَبَعْدَ فَقْدِ طَالِ الْإِحْكَاحِ الْمُشْتَغِلِينَ عَلَى وَ الْمُتَرَدِّدِينَ إِلَى أَنْ أُشْرَحَ لَهُمُ الرِّسَالَةُ الشَّمْسِيَّةُ وَأُبَيِّنَ فِيهِ الْقَوَاعِدَ الْمُنْطَقِيَّةَ عَلَّمَا مِنْهُمْ بِأَنَّهُمْ سَأَلُوا عَرِيفًا مَاهِرًا وَاسْتَمْطَرُوا مَحَابِبًا هَامِرًا وَلَمْ أَزَلْ أَدْفَعُ قَوْمًا مِنْهُمْ بَعْدَ قَوْمٍ وَاسَوْفَ الْأَمْرِ مِنْ يَوْمٍ إِلَى يَوْمٍ لِاشْتِغَالِ بَالِ قَدِ اسْتَوْلَى عَلَى سُلْطَانِهِ وَاجْتِلَالِ حَالِ قَدْ تَبَيَّنَ لَدَيْ بَرَهَانَهُ وَلِعَلَّمَنِي بِأَنَّ الْعِلْمَ فِي هَذَا الْعَصْرِ قَدْ خَبَثَ نَارُهُ وَوَلَّتْ الْأَذْبَارُ أَنْصَارُهُ إِلَّا أَنَّهُمْ كُلَّمَا أَزْدَدْتُ مَظَلًّا وَتَسَوَّيْفًا أَزْدَادُوا أَحْسًا وَتَشْوِيقًا فَلَمْ أَجِدْ بُدًّا مِنْ إِسْعَافِهِمْ بِمَا اقْتَرَحُوا وَإِنْصَالِهِمْ إِلَى غَايَةِ مَا اتَّمَسُوا أَفْوَجْهْتُ رِكَابَ النَّظَرِ إِلَى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهِمَا وَسَحَبْتُ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِي مَسَالِكِ دَلَائِلِهِمَا“

ترجمہ: حمد و صلاۃ کے بعد چنانچہ میرے پاس علمی مشغلہ رکھنے والوں اور (تعلیم کے لیے) آنے جانے والوں کا اصرار حد سے بڑھ گیا کہ میں رسالہ شمس کی شرح لکھوں، اور اس میں منطقی قواعد و اصول بیان

کروں، اس لیے کہ وہ یہ جانتے تھے کہ انہوں نے ایک بڑے ماہر سے درخواست کی ہے، اور خوب برسنے والے بادل سے بارش طلب کی ہے، اور میں مسلسل ان لوگوں کو یکے بعد دیگرے ٹالتا رہا، اور شرح لکھنے کے معاملے کو ایک دن سے دوسرے دن کی طرف موخر کرتا رہا، اس دلی مشغولیت کی وجہ سے جس کی حجت مجھ پر غالب تھی، اور فساد حال کی وجہ سے جس کی دلیل مجھ پر ظاہر تھی، اور اپنے اس ادراک کی وجہ سے کہ علم کی آگ (شوق علم) اس زمانے میں ماند پڑ گئی ہے، اور اس کے مددگار (استاذہ) اپنی (ہمت و جذبے کی) پیٹھ پھرا چکے ہیں، مگر جتنا میں ٹال مٹول اور تاخیر میں بڑھتا گیا، اتنا ہی وہ لوگ آمادہ کرنے اور شوق دلانے میں بڑھتے گئے، بالآخر میں نے ان کا مطالبہ (رسالہ کی شرح لکھنا) پورا کرنے اور ان کو اس مقصود (قواعد منطقیہ بیان کرنا) تک، جس کی انہوں نے درخواست کی تھی، پہنچانے کے سوا کوئی چارہ کار نہ پایا، چنانچہ میں نے نظر کی سواری کو رسالہ کے مقاصد و مسائل کی طرف متوجہ کیا، اور مسائل کے دلائل کی راہوں میں بیان کی رہنمی نقش چادریں کھینچ لیں (تان لیں)۔

لغوی تحقیق

الح الحاحا: اصرار کرنا۔ تردد: بار بار آنا، الہتر دین: بار بار آنے والے۔ الرسالة الشمسية: رسالہ: لغت میں پیغام کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں اس کتاب کو جو علمی قواعد و ضوابط پر مشتمل ہو رسالہ کہتے ہیں۔ شمسیہ: وہ متن ہے جو اس کے مولف شمس الدین کی طرف منسوب ہے۔ عسریف: عارف کا مبالغہ ہے۔ بہت شناخت والا (ماہر)۔ استمطر: بارش طلب کرنا۔ هامر: پانی گرانے والا، خوب برسنے والا۔ دافع: ہٹانا، دور کرنا۔ دافع: ہٹانا، دور کرنا۔ تسویف: ٹال مٹول کرنا، آج کل پر معاملے کو ٹالنا۔ سال: دل، استولی: غالب ہونا۔ سلطان: حجت، دلیل۔ اختلال: فاسد و کمزور ہونا، خراب ہونا۔ خبا یخبو خبوا: بھجنا، آگ کا ٹھنڈا ہونا۔ تولیۃ: پیٹھ دے کر بھاگنا، پیٹھ پھرانا۔ ادبار: دیر کی جمع ہے: ہر چیز کا پچھلا حصہ۔ انصار: ناصر کی جمع ہے، مددگار۔ ناصر: ناصر کی جمع ہے، مددگار۔ مظل: ٹال مٹول کرنا۔ حث: اکسانا، آمادہ کرنا، براہینتہ کرنا۔ تشویق: شوق دلانا۔ اسعاف: حاجت پوری کرنا۔ اقصر اح: وہ درخواست جو غور و فکر کے بغیر کی جائے "ای الطلب بلا تامل۔ التماس: طلب کرنا۔ رکاب: (۱) زمین کا وہ لٹکا ہوا حصہ جس میں سوار اپنا پاؤں ڈالتا ہے، جمع "رکب"۔ (۲) سواری کے اونٹ، اس کا واحد "راحلة" ہے۔ سحب: کھینچنا۔ مطارف: مطرف کی جمع ہے: نقش و نگار والی، رہنمی چادر۔ دلیل: لغت میں اس کے معانی: برہان، ثبوت، علامت، فہرست، اشیاء، راہنما اور گواہ کے ہیں، اور اصطلاح میں "هو ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر" یعنی دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم ضرور ہو جائے جیسے دھوپ سے سورج کا علم۔

تشریح

ولعلمی بان العلم یہاں مثال مول کی دوسری علت اور وجہ ہے ”لعلمی“ میں جو ابتدا میں لام ہے، اس میں دو احتمال ہیں:

(۱) یہ لام جارہ ہے اس کا عطف ہے ”لاشتغال بال“ پر، اس صورت میں یہ ”تسویف“ کی دوسری علت ہوگی۔

(۲) ”ولعلمی“ واؤ ”قسمیہ“ ہو، اور لام برائے تاکید ہو، اور مقسم بہ اس تقدیر میں محذوف ہوگا ”ای لا قسم فیاض علمی بان العلم“ تقدیر عبارت کی ضرورت اس لیے پڑی کہ غیر اللہ کی قسم جائز نہیں ہے، اس صورت میں لام قسمیہ مفتوح ہوگا۔

اس دوسرے احتمال کی صورت میں لفظ ”علم“ سے دونوں جگہ (علمی، بان العلم) علم عرفی مراد ہے یعنی مسائل منطقیہ جاننا، جبکہ پہلے احتمال میں پہلے لفظ ”علم“ سے لغوی معنی (جاننا) مراد ہے، اور دوسرے لفظ ”علم“ سے ”علم عرفی“ مراد ہے۔

استعارات

”استمطرو اسحابا ہامرا“ اس میں ”سحاب ہامر“ مشبہ بہ ہے، اور مشبہ محذوف ہے، اور وہ خود مؤلف کتاب ہے، یہ استعارہ حقیقیہ ہوا۔

”فوجهت رکاب النظر“ اس میں ”نظر“ کو ”فرس“ سے تشبیہ دی ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور ”رکاب“ فرس کے ”لوازم“ میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی ”نظر“ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”توجیہ“ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”وسحبت مطارف البیان“

مطارف کی بیان کی طرف اضافت یا تو مشبہ بہ کی اضافت ہے مشبہ کی طرف، گویا وہ بیان اپنے حسن و جمال اور وسعت و کشادگی کے لحاظ سے ریشم کی نقش و نگار والی چادروں کی مانند ہے۔

دوسرا یہ کہ ”البیان“ مشبہ ہے، اور ”امراة جمیلة“ مشبہ بہا ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور مطارف مشبہ بہا کے لوازم میں سے ہے جسے مشبہ یعنی ”بیان“ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”السحاب“ مشبہ بہا کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

وَسَرَحْتُهَا سَرَ حَا كَشَفَ الْأَصْدَافَ عَنْ وَجْهِهِ فَرَأَيْدَ فَرَأَيْدِهَا وَ نَاطَ اللَّكْلَى عَلَى مَعَاقِدِ

قَوَاعِدُهَا وَصَمَمْتُ إِلَيْهَا مِنَ الْأَبْحَاثِ الشَّرِيفَةِ وَالنَّكَتِ اللَّطِيفَةِ مَا خَلَّتِ الْكُتُبُ عَنْهُ وَلَا بَدَمُ مِنْهُ بِعِبَارَاتٍ رَائِقَةٍ تُسَابِقُ مَعَانِيهَا الْأَذْهَانُ وَتَقْرِيرَاتٍ شَائِقَةٍ تُعْجِبُ اسْتِمَا عَهَا الْأَذَانُ وَ سَمِعَتْهُ "بتحریر القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية".

ترجمہ: اور میں نے اس کی ایسی شرح کی جس نے اس رسالہ کے فوائد کے یکتا موتیوں کے چروں سے سیپوں کو ہٹا دیا، اور اس رسالہ کے قواعد کی گردنوں پر موتی بچھا دیئے، اور میں نے اس رسالہ میں کچھ عمدہ بحثوں اور باریک گفتوں کا اضافہ بھی کیا ہے جس سے (اس فن کی) عام کتابیں خالی ہیں، حالانکہ ہیں وہ ضروری (میں نے اضافہ کیا) ایسی پسندیدہ عبارتوں کے ساتھ، جن کے معانی کی طرف ذہن سبقت کرتے ہیں، اور ایسی دلچسپ تقریروں کے ساتھ جن کو سن کر کان خوش ہوتے ہیں، اور میں نے اس شرح کا نام "تحریر القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية" رکھا ہے۔

لغوی تحقیق

الأصداق: صدف کی جمع ہے پی۔ فرائد: فریدہ کی جمع ہے: یکتا موتی، قیمتی موتی۔ ناط ينوط نوطا: وابستہ کرنا، لٹکانا۔ اللالی: یہ لؤلؤ کی جمع ہے، اور لؤلؤ لؤلؤ کی جمع ہے: موتی۔ معاقد: گردن، بندھن، گرہ باندھنے کی جگہ۔ یہ معقد کی جمع ہے۔ ضم الشيء الى: اضافہ کرنا، شامل کرنا، ضم کرنا۔ ابحاث: بحث کی جمع ہے، تحقیق، ریسرچ، علمی مقالہ، تحقیق مضمون۔ نکسة: داغ، زمین میں کریدنے کا اثر، مشکل مسئلہ جو وقت نظر سے حاصل ہو جمع نکات و نکات۔ الشریفة: عمدہ، بلند۔ تحریر: آزاد کرنا، رہا کرنا، کتاب لکھنا یا اس کی اصلاح کرنا۔ رائقہ: صاف، خوشنما۔

تشریح

عام طور پر شراح مقدمہ میں تین چیزوں کو بیان کرتے ہیں۔

(۱) سبب تصنیف (۲) طرز تصنیف (۳) انتخاب متن۔

چنانچہ یہاں بھی مؤلف نے ان تین باتوں کی وضاحت کر دی ہے "فقد طال الحاح المشتغلين على" سے سبب تصنیف بیان کیا ہے، اور چونکہ اہل علم و دانش رسالہ شمس کی شرح لکھنے کا اصرار کر رہے تھے اس سے انتخاب متن بھی مفہوم ہو گیا، اور وشرحتھا شرحا..... الخ سے مؤلف نے طرز تصنیف کی نشاندہی کی ہے کہ میں اس کی ایسی شرح لکھوں گا کہ جو سہل، عام فہم اور پیچیدہ مسائل کی دلنشین تشریح کے ساتھ ساتھ مزید علمی مباحث و تحقیقات پر بھی مشتمل ہوگی۔

استعارات

”فرائد الفوائد“ مشہ ہے، اور مشہ بہا محذوف ہے، اور وہ ”باکرة“ ہے (وہ نوجوان عورت جو بالکل دوشیزا ہو) یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور ”وجہ“ مشہ بہا کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”کشف“ مشہ بہا کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”نوط اللالی علی معاقد قواعدها“

”قواعد“ مشہ ہے، اور مشہ بہ ”حیوان“ ہے جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ”معاقد“ اس کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہ یعنی قواعد کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”نوط اللالی“ مشہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

”تسابق معانیہ الاذهان“

اس میں ”معانی“ مشہ ہے، اور ”فرسان“ (شہسوار) مشہ بہ ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ”اذہان“ مشہ ہے، اور اس کو تشبیہ دی ہے ”هدف“ (نشانہ) سے، یہ بھی استعارہ بالکنایہ ہے، اور ”تسابق“ یہ مشہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہبان (معانی و اذہان) کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

فائدہ

(بمعبارات رائقة تسابق معانیہ الاذهان و تقریرات) اس طرف کا تعلق ”ضممت“ کے ساتھ

ہے۔

(تسابق معانیہ الاذهان)

”تسابق“ کے قائل میں دو احتمال ہیں:

(۱) اس کا قائل ”معانیہا“ ہو، اور مفعول بہ اس صورت میں محذوف ہوگا، اور وہ ”ایساہا“ ہے جس سے ”عبارات“ مراد ہیں، اور ”الاذہان“ منصوب بنوع النافض ہے ای الی الاذہان چنانچہ اس احتمال کی روشنی میں تقدیری عبارت یوں ہوگی ”تسابق معانیہا ایساہا الی الاذہان“ یعنی عبارتوں کے معانی ذہنوں تک پہنچنے میں عبارتوں سے سبقت کر جاتے ہیں اگرچہ سابقہ میں عبارت اور معنی دونوں شریک تھے، تاہم ان کے معانی اذہان تک ان سے پہلے پہنچ جاتے ہیں۔

(۲) اس کا قائل ”اذہان“ ہو، اور معانیہا اس کا مفعول ہو یعنی وہ اذہان عبارتوں کے معانی تک ان عبارتوں کو مکمل کرنے سے پہلے پہنچ جاتے ہیں، تقدیر عبارت بتصل الاذہان الی معانیہا قبل اتمام

المتکلم عباراتها۔

استعارات

تحریر القواعد المنطقية

اس میں ”قواعد“ مشبہ ہے، اور مشبہ بہ محذوف ہے جو ”عبد“ (غلام) ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ”تحریر“ (آزادی) اس کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا یعنی ایسے قواعد جو حشور و زوائد سے بالکل خالی ہوں، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

وَحَدَّمْتُ بِهِ عَالِي حَضْرَةٍ مَنْ خَصَّهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالنَّفْسِ الْقُدْسِيَّةِ وَالرِّيَاسَةِ الْأَنْسِيَّةِ وَجَعَلَهُ بِحَيْثُ يَتَصَاعَدُ بِتَصَاعِدِ رُتَبِهِ مَرَاتِبُ الدُّنْيَا وَالْدِّينِ وَيَتَطَاوَنُ سُرَادِقَاتِ دَوْلَتِهِ رِقَابَ الْمُلُوكِ وَالسُّلَاطِينِ وَهُوَ الْمَخْدُومُ الْأَعْظَمُ دُسْتُورُ أَعَاظِمِ الْوُزَرَاءِ فِي الْعَالَمِ صَاحِبُ السِّيفِ وَالْقَلَمِ سَبَاقِ الْغَايَاتِ فِي نَصْبِ رَايَاتِ السَّعَادَاتِ الْبَالِغِ فِي إِشَاعَةِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ بِأَقْصَى النِّهَايَاتِ نَاطُورَةُ دِيْوَانِ الْوِزَارَةِ عَيْنُ أَعْيَانِ الْأَمَارَةِ الْأَلْحَقِ مِنْ غُرَّتِهِ الْغُرَاءِ لَوَانِحِ السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ الْفَائِضِ مِنْ هِمَّتِهِ الْعُلْيَا وَانْحِ الْعِنَايَةِ السَّرْمَدِيَّةِ مُمَهَّدُ قَوَاعِدِ الْمِلَّةِ الرَّبَّانِيَّةِ مُؤَسَّسُ مَبَانِي الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ الْعَالِي بَعْنَانِ الْجَلَالِ رَايَاتُ إِبْقَالِهِ التَّالِي لِسَانِ الْأَقْيَالِ آيَاتُ جَلَالِهِ ظِلُّ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ مَلْجَأُ الْأَفَاضِلِ وَالْعَالَمِينَ شَرْقُ الْحَقِّ وَالْدَّوْلَةِ وَالْدِّينِ رَشِيدُ الْإِسْلَامِ وَمُرْشِدُ الْمُسْلِمِينَ أَمِيرُ أَحْمَدُ، شَعْرُ: اللَّهُ لَقَبُهُ مِنْ عِنْدِهِ شَرْفًا. لِأَنَّهُ شَرَفَتْ دِينُ الْهُدَى شَيْئُهُ. إِنَّ الْأَمَارَةَ بَاهَتْ بِهِ نَيْسَبَتْ. وَالْحَمْدُ حَمْدٌ. لِمَا اشْتَقَّ مِنْهُ سَمُهُ. لِأَزَالِ أَعْلَامُ الْعَدْلِ فِي أَيَّامِ دَوْلَتِهِ عَالِيَةً وَفِيْمَةُ الْعِلْمِ مِنْ ثَارِ تَرْبِيَّتِهِ غَالِيَةً وَأَيَادِيهِ عَلَى أَهْلِ الْحَقِّ فَائِضَةً وَأَعَادِيهِ مِنْ بَيْنِ الْخَلْقِ غَائِضَةً وَهُوَ الَّذِي عَمَّ أَهْلَ الزَّمَانِ بِإِفَاضَةِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَخَصَّ الْعُلَمَاءَ مِنْ بَيْنِهِمْ بِفَوَاضِلِ مُتَوَالِيَةٍ وَفَضَائِلِ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَرَفَعَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ مَرَاتِبَ الْكَمَالِ وَنَصَّبَ لِأَرْبَابِ الدِّينِ مَنَاصِبَ الْإِجْلَالِ وَخَفَضَ لِأَصْحَابِ الْفَضْلِ جَنَاحَ الْإِفْضَالِ حَتَّى جَلِيَتْ إِلَى جَنَابِ رَفْعِهِ بَضَائِعُ الْعُلُومِ مِنْ كُلِّ مَرْمَى سَحِيْقٍ وَوُجْهَ تَلْقَاءِ مَدَائِنِ دَوْلَتِهِ مَطَايَا الْأُمَالِ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ اللَّهُمَّ كَمَا أَيْدَتْهُ لِإِعْلَاءِ كَلِمَتِكَ فَأَبْدُهُ وَكَمَا نَوَّرْتَ خَلْدَهُ لِنِظْمِ مَصَالِحِ خَلْقِكَ فَخَلْدُهُ (شعر:) مَنْ قَالَ آمِينَ أَبْقَى اللَّهُ مَهْجَتَهُ. فَإِنَّ هَذَا دَعَاءٌ يَشْمَلُ الْبَشَرَاءَ. فَإِنْ وَقَعَ فِي حَيْزِ الْقَبُولِ فَهُوَ غَايَةُ الْمَقْصُودِ وَنَهَايَةُ الْمَأْمُولِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَسْأَلُ أَنْ يُؤَقِّنِي لِلصَّدَقِ وَالصَّوَابِ وَيُجَنِّبَنِي عَنِ الْخَطْلِ

وَالْإِصْطِرَابُ إِنَّهُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ وَبَيِّدُهُ أَرْمَةُ التَّحْقِيقِ۔

ترجمہ: اور میں نے اس شرح کے ذریعہ اس شخص کی بارگاہ عالی کی خدمت کی ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ نفس اور انسانی حکومت کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اس کو ایسا بنا دیا ہے کہ اس کے مرتبے کی بلندی سے دین و دنیا کے مراتب بلند ہوتے ہیں، اور اس کی دولت کے خیموں کے سامنے بادشاہوں اور سلاطین کی گردنیں جھک جاتی ہیں، وہ بڑے مخدوم ہیں، دنیا کے بڑے بڑے وزراء کا مرجع ہیں، شمشیر و قلم کے مالک ہیں، نیک بختیوں کے جھنڈے نصب کرنے میں تمام انتہاؤں سے (بہت زیادہ) آگے بڑھنے والے ہیں، انصاف اور نیکی کے پھیلانے میں انتہاء کو پہنچنے والے ہیں، دفتر وزارت کے نگہبان ہیں، اعیان مملکت (سرداروں) کے سردار ہیں، اس کی روشن پیشانی سے دائمی نیک بختی کے ظاہری آثار نمایاں ہیں، ان کی اولوالعزمی سے دائمی عنایت کی خوشبوئیں مہکتی ہیں، ملت ربانی کے قواعد درست کرنے والے ہیں، شاہی حکومت کی بنیاد ڈالنے والے ہیں، جن کی نیک بختی کے جھنڈوں پر بزرگی کے بادل بلند ہیں، جن کی بزرگی کی آیتیں بادشاہوں کی زبانیں بڑھتی ہیں، جو اہل دنیا کے لیے اللہ تعالیٰ کا سایہ اور اہل علم و فضل کی جائے پناہ ہیں، جو حق و دولت دین کے لیے باعث شرف ہیں، جو اسلام کے ہادی اور اہل اسلام کے رہنما ہیں جن کا نام امیر احمد ہے:

شعر:

اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف سے ”شرف الدین“ کا لقب دیا ہے
کیونکہ ان کی خصلتوں نے دین ہدی کو شرف بخشا ہے
واقعی حکومت فخر کرتی ہے کیونکہ وہ ان کی طرف منسوب کی گئی ہے
اور حمد کی اسی لیے تعریف کی جاتی ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق ہے

ان کے دور حکومت میں عدل و انصاف کے جھنڈے ہمیشہ بلند رہیں، اور علم کی قدرو منزل ان کے آثار تربیت سے گراں رہے، اور ان کے احسان اہل حق پر جاری و ساری رہیں، اور ان کے دشمن مخلوق کے درمیان مغلوب رہیں، اور یہ وہ ہیں جو اہل زمانہ پر عدل و انصاف اور احسان پھیلا کر چھا گئے ہیں، اور انہوں نے تمام مخلوق میں سے اہل علم کو پے در پے انعامات اور نہ ختم ہونے والی فضیلتوں کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اہل علم کے لیے مراتب کمال کو بلند فرمایا، اور دینداروں کے لیے بزرگی کے مناصب قائم کر دیئے، اور فضل والوں کے لیے فضل کا بازو جھکا دیا، یہاں تک کہ ان کی بلند درگاہ کی طرف ہر دور دراز علاقوں سے علوم کے سرمائے کھینچ آئے، اور ان کی حکومت کے شہر کی طرف ہر بعید راستے سے امیدوں کی سواریاں متوجہ ہو گئیں۔

اے اللہ: جس طرح آپ نے اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے ان کی تائید فرمائی ہے، اسی طرح انہیں تادیر قائم

رکھ، اور جس طرح آپ نے ان کی روح و قلب کو مصالح خلق کے انتظام کے لیے منور کیا ہے، اسی طرح انہیں ہمیشہ کے لیے باقی رکھ۔

شعر:

جو شخص آمین کہے اللہ تعالیٰ اس کی روح کو زندہ رکھے

کیونکہ یہ ایسی دعا ہے جو تمام انسانوں کو شامل ہے

اگر یہ دعا مقام قبولیت پر واقع ہو تو یہ غایت مقصود اور مطلوب کی ابتداء ہے، اور میں اللہ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ وہ مجھے سچائی اور درستی کی توفیق دے، اور مجھے غلطی اور ڈواں ڈول ہونے سے محفوظ رکھے۔ بے شک وہی توفیق کا مالک ہے، اور اس کے قبضہ قدرت میں تحقیق کی لگا میں ہیں۔

لغوی تحقیق

”القدسۃ“ قدس کی طرف منسوب ہے، اس کا لغوی معنی ”پاک ہونا“ ہے، اور اصطلاحی معنی ”القوة المفكرة بحيث تظهر عليها المعاني الغيبية بادنئ التفات من غير استعمال المقدمات و ترکیب القیاسات“ وہ سوچنے والی قوت جس کے سامنے امور غیبیہ ادنیٰ توجہ سے ظاہر ہو جائیں، مقدمات اور قیاسات کی ترکیب و ترتیب کے بغیر۔

مؤلف نے (الریاسة الانسية) انسانی حکومت، اس سے قوت عملیہ کی طرف اور ”النفوس القدسۃ“ سے قوت علمیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

السرائیات: رائے کی جمع ہے جھنڈا، پرچم، فلیگ۔ سرادقات: سرادق کی جمع ہے، خیمہ، شامیانہ۔ یسطاط: جھکنا، سرنگوں ہونا۔ دستور: ضابطہ، قانون، یہاں ”مرجع“ مراد ہے۔ ناظورة: قوم کا سردار، محافظ۔ اعیان: عین کی جمع ہے، اس کے مختلف معنی ہیں یہاں سردار اور منتخب لوگ مراد ہیں۔ الانح: ظاہر ہونا، لاح یسلوح ای ظہر۔ اللوانح: لائحۃ کی جمع ہے، ظاہری آثار و علامات۔ الفانح: مہلکا، خوشبو پھیلانا۔ روائح: رائحۃ کی جمع ہے، خوشبو۔ ممہد: درست اور ہموار کرنے والا۔ الاقیال: قیل کی جمع ہے رئیس، جمیر کے بادشاہوں کا لقب۔ شیم: شیمۃ کی جمع ہے، خصلت، عادت۔ باہت: فخر کرتی ہے۔ سم: نام، اسم میں ایک لغت ہے۔ غالیۃ: مہنگا اور گراں ہونا۔ اعلام: علم کی جمع ہے جھنڈا، پہاڑ۔ ایادی: ”ید“ کی جمع ہے، احسانات و انعامات۔ اعادی: اعداء کی جمع ہے، اور اعداء عدو کی جمع ہے، دشمن۔ غانضة: غاض، یغیض، غیضا، کم ہونا۔ افاضۃ: پانی بہانا، پھیلاتا۔ فواضل: فاضلۃ کی جمع ہے عطایا و انعامات۔ جناح باز و ج اجنحة۔ بضائع: بضائع کی جمع ہے سرمایہ، پونجی۔ مرمی: تیرہ پھینکنے کی جگہ، یہاں ”دور دراز جگہ“ مراد ہے۔ سحیق: دور۔ تعلقاء: جانب، طرف۔ مدائن: مدینہ کی جمع ہے، شہر۔ مطایبا: مطیۃ کی جمع ہے سواری۔ الفج: دو پہیازوں کا درمیانی راستہ۔ عمیق: گہرا،

ان دونوں لفظوں سے ”دور دراز کا علاقہ“ مراد ہوتا ہے۔ خلد: دل، قلب۔ مہجۃ: روح۔ الحیز: جگہ۔ المأمول: مطلوب۔ الخطل: لغویات، مہمل کلام، بے وقوفی، دماغی خلل۔ اضطراب: بے چین ہونا، غمگین اور پریشان ہونا۔ ازمة: زما کی جمع ہے: لگام۔

تشریح

جب مسلمانوں کے عروج کا دور تھا، اطراف عالم میں ان کی شوکت و ہیبت کا چرچا تھا اور ان کے حکمران اور سلاطین نیک، اور علماء ہوتے تھے، اس وقت یہ طریقہ رائج تھا کہ جب کوئی عالم کتاب لکھتا تو وہ بادشاہ وقت کی خدمت میں پیش کیا کرتا تھا، اس بناء پر وہ کتاب کے مقدمہ میں بادشاہ کی تعریف بیان کرتا، اور اس کے اوصاف و محامد کا تذکرہ کیا کرتا، یہاں بھی مؤلف نے اپنی کتاب کو منظر عام پر لانے سے پہلے بادشاہ وقت کی خدمت میں اسے پیش کیا ہے، اور ابتداء میں حمد و ثناء کے کلمات کہے ہیں۔

”سباق الغایات فی نصب رایات السعادات“

گھوڑ دوڑ کے مقابلے میں ایک چیز میدان کے ایک کنارے نصب کی جاتی ہے کہ جو اسے سب سے پہلے حاصل کر لے تو پہلے نمبر پر شمار ہوتا ہے، اس کو ”غایۃ“ کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ یہ بادشاہ فلاح و بہبود اور نیکی کے ہر کام میں سب سے آگے بڑھ جاتا ہے۔

استعارات

”العالی بعنان الجلال رایات اقبالہ“

اس میں ”جلال“ مشبہ ہے، اور ”عنان“ مشبہ بہ ہے۔ یہ استعارہ تصریحیہ ہوا، اور ”علو“ مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہو گیا۔

”رایات اقبالہ“ اس میں ایک تو یہ کہ ”اقبال“ مشبہ ہے، اور ”رایات“ مشبہ بہ ہے، یہ استعارہ تصریحیہ ہوا۔ اور دوسرا یہ کہ ”اقبال“ مشبہ ہے، اور ”سلطان“ مشبہ بہ ہے جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکناہیہ ہوا، اور ”رایات“ اس مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”علو“ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیمیہ ہوا۔

”التالی لسان الاقبال آیات جلالہ“

اس میں ایک تو یہ کہ ”جلال“ مشبہ ہے، اور ”آیات“ مشبہ بہ ہے یہ استعارہ تصریحیہ ہے، اسی جلالہ کالایات، اور دوسرا یہ کہ ”جلال“ مشبہ ہے، اور ”قرآن“ مشبہ بہ ہے، یہ استعارہ بالکناہیہ ہوا، اور آیات قرآن کریم کے لوازم میں سے ہیں جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”ملاوۃ لسان الاقبال“ مشبہ بہ کے

مناسبات میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشحیہ ہو گیا۔

یایوں کہنے کے ”جلال“ مشہ ہے، اور قرآن کریم مشہ بہ ہے۔ یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ”الخلاوة واللسان“ مشہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”اقبال“ مشہ بہ کے مناسبات میں سے ہیں جنہیں مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشحیہ ہو گیا۔

وخفض لاصحاب الفضل جناح الافضل

اس میں ”افضل“ مشہ ہے، اور ”طائر“ (پرنڈہ) مشہ بہ محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ”جناح“ (پر) مشہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور خفض (پست اور جھک جانا) مشہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشحیہ ہوا۔

وجه تلقاء مدائن دولته مطايا الامال

اس میں ”امال“ مشہ ہے، اور ”مطایا“ مشہ بہ ہے، یہ استعارہ مصرعہ ہوا، یایوں کہنے کے ”امال“ مشہ ہے، اور ”جمل“ (اونٹ) مشہ بہ ہے۔ یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور ”مطایا“ مشہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔

اور ”توجیہ“ مشہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشحیہ ہے۔

”فان وقع فی حيز القبول“

”قبول“ مشہ ہے، اور ”جسم“ مشہ بہ محذوف ہے یہ استعارہ ممکنیہ ہوا، اور نیز (جگہ) مشہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور ”دقوع“ اس کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشحیہ ہوا۔

”وبیده ازمة التحقيق“

تحقیق مشہ ہے، اور ”جیوان“ مشہ بہ محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ”ازمۃ“ (لگامیں) مشہ بہ کے لوازم میں سے ہیں جنہیں مشہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

رسالہ ہمسیہ کے متن کا آغاز

قال: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ابدع نظام الوجود واخترع ماهيات الاشياء بمقتضى الجود وانشأ بقدرته انواع الجواهر العقلية والافاض برحمته محركات الاجرام الفلكية والصلوة على ذوات الانفس القدسية المنزهة عن الكدورات الانسية خصوصاً على سيدنا محمد صاحب الايات والمعجزات

وَعَلَى إِلَهٍ وَأَصْحَابِهِ التَّابِعِينَ لِلْحُجَجِ وَالْبَيِّنَاتِ.

و بعد فلما كَانَ باتفاق أهل العقل وإطابق ذوى الفضل أَنَّ العلوم سِمَاً يقينيةً أعلى المطالبِ وأبهى المناقبِ وَأَنَّ صاحبها أشرف الأشخاص البشرية ونفسه أسرع اتصالاً بالعقول الملكية وكان الاطلاعُ على دقائقها والإحاطةُ بِكُنْه حقائقها لا يمكن إلا بالعلم الموسوم بالمنطقِ إذ به يُعرف صحتها من سُقمها و غُشها من سَمَنِها فأشار إلى مَنْ سَعِدَ بلطفِ الحقِّ وامتاز بتأييده من بَيْنِ كافة الخلقِ و مال إلى جنبه الدانى والقاصى وأفلح بِمتابعته المطيعُ والعاصى وهو المولى الصدرُ صاحبُ المعظمِ العالمِ الفاضلِ المقبولِ المنعمِ المحسنِ الحبيبِ النسيبِ ذو المناقبِ والمفاخرِ شمسُ الملة والدين بهاء الإسلام والمسلمين قدوةً الأكابر والأماثلِ ملكُ الصدور والأفاضلِ قطبُ الأعالى فلكُ المعالى محمدُ بنُ المولى الصدرِ المعظمِ صاحبُ الأعظمِ دستورِ الأفاقِ أَصَفُ الزمانِ مَلِكُ وزراء الشرق والغربِ صاحبُ ديوانِ الممالكِ بهاء الحقِّ والدينِ وموئِدُ علماء الإسلام والمسلمين قُطْبُ الملوكِ والسلاطينِ محمدُ أدام الله ظلالهما وضاعف جلالهما الذى مع حَدَاثَةِ سِنِّه فاق بالسعاداتِ الأبدية والكراماتِ السرمدية واختص بالفضائلِ الجميلة والخصائلِ الحميدة بتحريرِ كتابِ فى المنطقِ جامعٍ لقواعده حاوٍ لأصوله وضوابطه فبادرْتُ إلى مُقتضى إشارته وشرعْتُ فى تَبْيِيهِ وكتابه مُستلزماً أَن لا أُخِلَّ بشيء يُعْتَدُّ به من القواعد والضوابط مع زياداتٍ شريفة ونكتٍ لطيفة من عندى غير تابعٍ لأحدٍ من الخلقِ بل للحقِّ الصريحِ الذى لا ياتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه وسميته بالرسالة الشمسية فى تحريرِ القواعد المنطقية ورتبته على مقدمة وثلاث مقالاتٍ وخاتمة مُعْتَصِماً بحبلِ التوفيقِ مِنْ واهبِ العقلِ ومتوكلاً على جوده المفيضِ للخيرِ والعدلِ، إنه خيرُ مُوفٍ ومُعِينٍ أما المقدمةُ ففيها بحثان الأولُ فى ماهية المنطقِ و بيان الحاجة اليه.

ترجمہ: ماقن نے کہا: اللہ کے اسم سے آغاز کرتا ہوں جو عام رحم اور کمال رحم والا ہے، تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے انوکھے انداز میں (ممکنات کے) وجود کا نظام قائم کیا، اور اپنی صفتِ جود و سخا کی بناء پر حقائقِ اشیاء کو پیدا کیا، اور اپنی قدرت سے جوہر عقلیہ (عقول عشرہ عند المناطقہ) کی انواع و اقسام کو ایجاد کیا اور اپنی رحمت سے اجسامِ فلکیہ (افلاک و کواکب، آسمان و ستارے) کو حرکت دینے والی چیزوں (جوہرِ جوہادات کا ذریعہ ہیں عند الفلاسفہ) کا فیضان فرمایا (کثرت سے پیدا فرمادی ہیں)

اور ان پاک شخصیات (انبیاء) پر رحمت کاملہ نازل ہو جو انسانی آلودگیوں اور لغزشوں سے بری قرار دیئے گئے ہیں، بالخصوص ہمارے آقا ﷺ پر جو نشانیں اور معجزات والے ہیں اور (رحمت کاملہ نازل ہو) آپ کی آل اور آپ کے اصحابؓ پر جو دلائل و براہین (کی روشنی میں اسلام) کی پیروی کرنے والے ہیں۔

اور حمد و صلاۃ کے بعد: چونکہ عقلاء کے اتفاق اور فضلاء کے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ علوم خصوصاً علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطلوب اور سب سے عمدہ اوصاف و فضائل ہیں، اور یہ کہ ان علوم کا حامل تمام انسانوں سے زیادہ معزز و محترم ہوتا ہے، اور اس کا نفس بہت جلد عقول ملکیت تک پہنچ جاتا ہے، اور ان علوم کی باریکیوں پر واقفیت اور ان کے حقائق کی تہہ سے باخبر ہونا اس علم (کی تحصیل) کے بغیر ممکن نہیں جس کو ”علم منطق“ کہا جاتا ہے کیونکہ منطق سے ہی علوم کی صحت و غلطی، ان کے ضعف اور قوت کی شناخت حاصل ہوتی ہے چنانچہ (علم منطق کی اہمیت کی بناء پر) میری اس شخص نے راہنمائی کی جو حق تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک بخت اور اس کی تائید و نصرت کی وجہ سے تمام لوگوں سے ممتاز ہے، اور جس کی بارگاہ کی طرف قریب رہنے والا اور دور رہنے والا سب متوجہ ہو گئے، اور جس کی پیروی سے فرمانبردار اور نافرمان سب کامیاب ہو گئے، وہ سردار و آقا، وزیر اعظم، عالم و فاضل، مقبول و منعم اور احسان کرنے والا، حسب و نسب والا، فضائل اور کارناموں والا، ملت و دین کا آفتاب، اسلام اور اہل اسلام کی رونق، اکابر و افاضل کا راہنما، سرداروں اور اہل فضل کا بادشاہ، بلند تر حضرات (سردار) یا بلند یوں کا محور و مدار (یعنی) محمد ہے، جو بہت بڑے سردار و وزیر اعظم تمام آفاق (مخلوقات) کے مرجع و ماویٰ، آصف زمان، مشرق و مغرب کے وزراء کا بادشاہ، تمام ممالک کے دفاتر کا انچارج (صاحب اختیار) حق اور دین کی رونق، علمائے اسلام اور مسلمانوں کی تائید و نصرت کرنے والا، بادشاہوں اور سلاطین کے قطب، محمد کا بیٹا ہے اللہ تعالیٰ ان دونوں کے سائے کو ہمیشہ رکھے، اور ان کی بزرگی میں دو چند اضافہ کر دے جو اپنی نوعمری کے باوجود دائمی نیک بختیوں اور ابدی کرامتوں میں فوقیت لے گیا ہے، اچھے اوصاف اور قابل ستائش اخلاق کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے، (میری راہنمائی کی) منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کی، جو اس کے قواعد کو جمع کرنے والی اور اس کے اصول و ضوابط کا احاطہ کرنے والی ہو۔

اس لیے میں نے اس کے اشارے کے مقتضا کی طرف پیش قدمی کی، اور اس کی تحریر اور لکھنے میں لگ گیا، اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ میں اس کتاب میں کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑوں گا جس کا شمار قواعد و ضوابط میں ہوتا ہو، عمدہ اضافے اور باریک نکات کے ساتھ ساتھ اپنی جانب سے (اس سلسلے میں) مخلوق میں سے کسی کی اتباع اور تقلید کئے بغیر، بلکہ اس واضح حق کی پیروی کرتے ہوئے، جس میں باطل

کے آنے کی کوئی راہ نہیں، نہ آگے سے، اور نہ پیچھے سے اور میں نے اس رسالہ کا نام ”الرسالۃ الشمسیۃ فی تحریر القواعد المنطقیۃ“ رکھا ہے، اور اس کو ایک مقدمہ تین مقالوں اور ایک خاتمے پر ترتیب دیا ہے، عقل دینے والے کی طرف سے توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے، اور بھلائی و انصاف پھیلانے والے کی جود و سخا پر اعتماد کرتے ہوئے، بے شک وہ بہتر توفیق دینے اور مدد کرنے والا ہے۔

اس مقدمہ میں دو بحثیں ہیں: پہلی بحث: منطق کی اہمیت اور اس کی ضرورت کے بیان میں ہے۔

لغوی تحقیق

ابداع: ایجاد الشیء غیر مسبوق بمادۃ و زمان۔ ایسی چیز پیدا کرنا جس کا پہلے کوئی مادہ بھی نہ ہو، اور نہ زمانہ، یعنی پہلی بار بغیر کسی مادے کے کوئی چیز پیدا کرنا جیسے عقل عند الفلاسفہ۔ اس کے مقابلے میں دو چیزیں ہیں ایک ”تکوین“ اور دوسری ”احداث“

تکوین: ایجاد الشیء مسبوقاً بالمادۃ۔ ایسی چیز پیدا کرنا جس کا مادہ پہلے موجود ہو جیسے حضرت آدم علیہ السلام کو مٹی سے کہ مٹی ان سے پہلے موجود تھی۔

احداث: ایجاد الشیء مسبوقاً بالزمان۔ ایسی چیز وجود میں لانا جو زمانہ پہلے ہو جیسے نوحہ ثانیہ کے وقت انسانوں کو پیدا کرنا۔ انشاء: ابداع کے مترادف ہے۔

اختراع: مطلق ایجاد کو کہا جاتا ہے چاہے مادی ہو، یا غیر مادی، مسبوق بالزمان ہو، یا نہ ہو، ان سب کو شامل ہے۔

ماہیات: ماہیۃ کی جمع ہے، چیز کی حقیقت کو کہا جاتا ہے ”ماہیت“ ”ہویت“ اور ”حقیقت“ ان تینوں میں ذاتا اتحاد ہے، صرف اعتباری فرق ہے، اس اعتبار سے کہ وہ ”ماہو“ کے جواب میں بولی جاتی ہے اسے ماہیت کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ خارج میں اس کا تحقق ہوتا ہے، حقیقت کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ ”ہو“ کا مرجع واقع ہوتی ہے، ”ہویت“ کہتے ہیں۔

جوہر: اس ذات کو کہتے ہیں جو خارج میں قائم بذاتہ ہو کسی محل کی محتاج نہ ہو جیسے انسان کا وجود، اس کے مقابلے میں ”عرض“ ہے۔

عرض: وہ ہے جو اپنے وجود میں جوہر اور ذات کا محتاج ہو جیسے انسان کے لیے الوان (رنگ) کیفیات، یہ چیزیں انسان کے بغیر موجود نہیں ہو سکتیں۔ محركات: ان سے نفوس فلکیہ مراد ہیں۔ الاجرام الفلکیۃ: ان سے تمام آسمان اور نجوم کو اکابر مراد ہیں۔ اطباق: اجماع کرنا کسی معاملے میں اتفاق رائے قائم کر لینا۔ ملکۃ: ملک (فرشتہ) کی طرف منسوب ہے، اور عقول ملکۃ سے مناطہ عقول عشرہ مراد لیتے ہیں جبکہ مسلم مناطہ ان سے ملائکہ مراد لیتے ہیں، اس لیے مؤلف نے ”الملکیۃ“ فرمایا ہے۔ دقائق: دقیقۃ کی جمع ہے باریک چیز۔ غش: کمزور،

دہلی۔ سمین: موٹا۔ دانسی: قریب۔ القاصی: قریب۔ قدوہ: نمونہ، پیشوا۔ مفاخر: مفخرۃ کی جمع ہے قابل فخر چیز، کارنامہ۔ حدائۃ السن: نوعمری۔

تشریح

آصف الزمان سے مولف نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اپنے ممدوح کو ان کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس وزیر کے بارے میں بعض مفسرین کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے بلقیس کے تخت کو ایک لمحہ میں حاضر کر دیا تھا۔

”مخبر کتاب فی المنطق جامع لقواعد“ اس طرف کا تعلق ”اشار“ کے ساتھ ہے، جو مولف نے اوپر ذکر کیا ہے جیٹ قال ”فاشارالی من سعد.....“

وربتہ علی مقدمہ وثلاث مقالات و خاتمة.

صاحب میر قبطی فرماتے ہیں کہ رسالہ شمس کے اکثر نسخوں میں یہاں ”ثلث“ لکھا ہوا ہے لیکن یہ درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ کسی کاتب کا اضافہ ہے، اس لیے کہ آگے ماتن نے خود بڑے حصر اور تاکید کے ساتھ فرمایا کہ ”فاما المقالات فثلث“ یہ تفصیل اتنے حصر کے ساتھ جب ہی درست ہو سکتی ہے جب پہلے ”مقالات“ کو مبہم بیان کیا گیا ہو۔

فائدہ: رسالہ شمس کے شارح نے رسالہ شمس کی عبارت کو ”قال“ کے عنوان سے اور اس پر اپنی شرح ”اقول“ کے عنوان سے بیان کی ہے۔

اقول: الرسالة مرتبة على مقدمة وثلاث مقالات و خاتمة أما المقدمة ففي ماهية المنطقي و بيان الحاجة إليه و موضوعه أما المقالات فثلث فأولها في المفردات والثانية في القضايا و أحكامها والثالثة في القياس و أما الخاتمة ففي مواد الأقيسة و أجزاء العلوم و انما رتبها عليها لأن ما يجب أن يعلم في المنطق إما أن يتوقف الشروع فيه عليه أو لا فإن كان الأول فهو المقدمة وإن كان الثاني فإما أن يكون البحث فيه عن المفردات فهو المقالة الأولى أو عن المركبات فلا يخلو إما أن يكون البحث فيه عن المركبات الغير المقصودة بالذات فهو المقالة الثانية أو عن المركبات التي هي المقاصد بالذات فلا يخلو إما أن يكون النظر فيها من حيث الصورية و حدها وهي المقالة الثالثة أو من حيث المادة وهو الخاتمة والمراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه الشروع في العلم ووجه توقف الشروع إما على تصور العلم في العلم لو لم يتصور أو لا ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق

وہو محال لا متناع توجہ النفس نحو المجهول المطلق وفيه نظر لأن قوله الشروع في العلم يتوقف على تصوره إن أراد به التصور بوجه مأمُسلَّم لكن لا يلزم منه أنه لابد من تصوُّره برسمه فلا يتم التقريب اذ المقصود بيان سبب إيراد رسم العلم في مفتح الكلام وإن أراد به التصور برسمه فلا تُسلَّم أنه لو لم يكن العلم متصوراً برسمه يلزم طلب المجهول المطلق وانما يلزم ذلك لو لم يكن العلم متصوراً بوجه من الوجوه وهو ممنوع فالأولى أن يقال لا بُدَّ من تصور العلم برسمه ليكون الشارع فيه على بصيرة في طلبه فإنه إذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله إجمالاً حتى إن كل مسألة منه ترد عليه علم أنها من ذلك العلم كما أن من أراد سلوك طريق لم يشاهده لكن عرّف أماراته فهو على بصيرة في سلوكه.

وأما على بيان الحاجة إليه فلأنه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثاً وأما على موضوعه فلأن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فإن علم الفقه مثلاً إنما يمتاز عن علم أصول الفقه بموضوعه لأن علم الفقه يُبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث أنها تحل وتحرّم وتصح وتفسد وعلم أصول الفقه يُبحث فيه عن الأدلة الشرعية السمعية من حيث أنها يُستنبط عنها الأحكام الشرعية فلما كان لهذا موضوع وللذلك موضوع آخر صار علميّين مُتمايزين منفرداً كلٌّ منهما عن الآخر فلولا يعرف الشارع في العلم أن موضوعه أي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده ولم يكن له في طلبه بصيرة ولما كان بيان الحاجة إلى المنطق يُنساق إلى معرفته برسمه أو رَدَّهما في بحث واحد وصَدَّ البحث بتقسيم العلم إلى التصور فقط والتصديق يتوقف بيان الحاجة إليه عليه.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: رسالہ شمیہ ایک مقدمہ، تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے، مقدمہ، منطق کی ماہیت، اس کی ضرورت اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے، لیکن مقالات تین ہیں پہلا مقالہ مفردات (کے بیان) میں ہے، اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام (کے بیان) میں اور تیسرا قیاس (کے بیان) میں ہے اور رہا خاتمہ سو وہ قیاسات کے مواد اور علوم کے اجزاء (کے بیان) میں ہے۔

اور ماتن نے اپنے رسالہ کو ان اجزاء خمسہ (مقدمہ، تین مقالات، خاتمہ) پر اس لیے ترتیب دیا ہے کہ جس چیز کا منطق میں جاننا ضروری ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس پر شرع فی المنطق موقوف ہو گا یا نہیں اگر ہو تو یہ مقدمہ ہے، اور اگر ثانی ہو (موقوف نہ ہو) تو اس میں بحث یا تو مفردات سے ہوگی، یہی پہلا مقالہ ہے، اور یا مرکبات سے ہوگی، یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں ایسے مرکبات

سے بحث ہوگی، جو خود مقصود نہیں ہیں، یہی دوسرا مقالہ ہے، اور یا ان مرکبات سے بحث ہوگی، جو خود مقصود ہیں، یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں بحث باعتبار صورت ہوگی، یہی تیسرا مقالہ ہے، اور یا بحث مادہ کے اعتبار سے ہوگی، یہی خاتمہ ہے۔

اور یہاں مقدمہ سے مراد وہ چیز ہے، جس پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے، اور شروع فی العلم کے تصور علم پر موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی علم کو شروع کرنے والا اگر اولاً اس علم کا کوئی تصور اور خاکہ (اس کے ذہن میں) نہ ہو، تو وہ مجہول مطلق کا طلب کرنے والا ہوگا اور مجہول مطلق کی طلب محال ہے، کیونکہ نفس، مجہول مطلق کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا، اور اس میں نظر ہے، اس لیے کہ اگر ”الشروع فسی العلم بتوقف علی تصورہ“ سے مراد تصور بوجہ ماہ ہے، تو یہ تسلیم ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علم کا تصور برسمہ ہونا ضروری ہے لہذا تقریب تام نہ ہوئی، اس لیے کہ مقصود کلام کے آغاز میں علم کی رسم کو لانے کا سبب بیان کرنا ہے، اور اگر اس سے تصور برسمہ مراد ہے، تو یہ تسلیم نہیں کہ اگر علم کا تصور برسمہ نہ ہو تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی یہ تو اس وقت لازم آتی ہے، جب علم کسی بھی وجہ سے متصور نہ ہو، اس لیے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ علم کا تصور برسمہ ضروری ہے تاکہ شروع کرنے والے کو اس کی طلب میں بصیرت ہو، کیونکہ جب اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہوگا تو وہ اجمالی طور پر اس کے تمام مسائل سے واقف ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کا جو مسئلہ بھی اس کے سامنے آتا ہے، تو وہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ اسی علم کا مسئلہ ہے جیسے وہ شخص جو ایسی راہ پر چلنا چاہے، جس کا اس نے پہلے مشاہدہ نہیں کیا لیکن اس کی علامات سے واقف ہے، تو وہ اس راستہ پر چلنے میں بصیرت پر ہوگا۔

اور (شروع فی العلم) منطق کی ضرورت پر اس لیے موقوف ہے کہ اگر اسے اس کی غرض و غایت معلوم نہیں ہوگی تو اس کو طلب کرنا لغو اور فضول ہوگا۔

اور (شروع فی العلم) منطق کے موضوع پر اس لیے موقوف ہے کہ علوم کا آپس میں امتیاز اور فرق ان کے موضوعات کے باہمی امتیاز اور فرق کی بناء پر ہوتا ہے، جیسے علم فقہ، اصول فقہ سے اپنے موضوع سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ علم فقہ میں افعال مکلفین سے بحث ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں یا حرام، فاسد ہیں یا صحیح اور اصول فقہ میں دلائل شرعیہ نقلیہ سے بحث ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ ان سے شرعی احکام مستنبط ہوتے ہیں، پس جب اس کا ایک موضوع ہے، اور اس کا ایک دوسرا موضوع ہے، تو وہ دونوں علم آپس میں ممتاز اور ہر ایک دوسرے سے جدا ہو گیا، اب اگر شروع کرنے والا یہ نہ جانے کہ اس علم کا موضوع کیا چیز ہے، تو اس کے سامنے علم مطلوب ممتاز نہیں ہوگا، اور نہ اس کو اس کی طلب میں کوئی بصیرت ہوگی۔

جب حاجت الی المنطق کا بیان منطق کی تعریف برسمہ کی طرف لے جاتا ہے، اس لیے ان دونوں کو ایک

بحث میں لایا اور بحث کو علم کی تصور و تصدیق کی طرف تقسیم سے شروع کیا، کیونکہ ضرورت الی المنطق کا بیان اس تقسیم پر موقوف ہے۔

رسالہ شمسیہ کی ترتیب

شارح فرماتے ہیں کہ رسالہ شمسیہ کو مؤلف نے تین چیزوں پر مرتب کیا ہے، ایک مقدمہ، تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر۔ مقدمہ میں منطق کی تعریف، اس کی ضرورت اور اس کے موضوع کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ اور پہلے مقالے میں اصلا مفردات کو بیان کیا گیا ہے، البتہ بعض مواقع پر ضمنا مرکبات ناقصہ کو بھی ضرورتاً ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرا مقالہ قضیہ حملیہ اور اس کی اقسام، قضیہ شرطیہ اور اس کی اقسام وغیرہ، اور ان کے احکام یعنی عکس، عکس مستوی اور عکس نقیض وغیرہ پر مشتمل ہے، اور تیسرا مقالہ قیاس کے بارے میں ہے۔ اور خاتمہ قیاسات کے مواد اور علوم کے اجزاء کے بیان میں ہے۔ مواد: مادة کی جمع ہے: وهو ما یتربک منه الشیء، مادہ اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے چیز بنتی ہے۔ اور علوم کے اجزاء سے تین چیزیں مراد ہیں:

(۱) موضوعات (۲) مبادی (ما یتوقف علیہ المسائل، جن پر مسائل موقوف ہوں) (۳) مبادی کے مسائل۔

حصر کی اقسام

حصر کی چار اقسام ہیں:

(۱) حصر عقلی (۲) حصر طبعی (۳) حصر وضعی (۴) حصر استقرائی۔

حصر عقلی: یہ ہے کہ دلیل حصر نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہو، اور عقل کسی اور قسم کی مجوز نہ ہو، جیسے مفہوم کا حصر تین چیزوں میں ہے، واجب، ممکن اور ممتنع، اس کی عقلاً کوئی اور قسم نہیں ہے۔

حصر طبعی: یہ ہے کہ دلیل حصر نفی و اثبات کے درمیان دائر ہو، اور عقل قسم آخر کو بھی جائز قرار دے، جیسے ”واجب“ کا حصر باری تعالیٰ میں لیکن عقل یہ کہتی ہے کہ اگر کوئی اور ذات بھی واجب الوجود ہوتی تو اس پر بھی ”واجب“ کا اطلاق ہوتا۔

حصر وضعی: یہ ہے کہ دلیل حصر کسی واضح کی وضع کے لحاظ سے ہو، جیسے ”حصر الکلمۃ علی ثلثۃ أقسام الاسم والفعل والحرف، وحصر الأفلاک فی التسعة عند أهل الفلسفة“

حصر استقرائی: یہ ہے کہ دلیل حصر استقرائی کے اعتبار سے ہو کہ غور و فکر اور تتبع سے ہمیں اتنی قسمیں سمجھ میں آئی ہیں، اوروں کا بھی احتمال موجود ہوتا ہے۔

یہاں شارح نے جو ”وانما رتبھا... الخ“ سے وجہ حصر بیان فرمائی ہے، یہ حصر عقلی ہے۔

مقدمہ سے کیا مراد ہے

مقدمہ کے مختلف معانی آتے ہیں شارح نے بھی ”ھھنا“ کہہ کر اشارہ کر دیا:

(۱) ”وہی قضیۃ جُعِلَتْ جزء قیاس أو حجة وهذا المعنى يطلق فی مباحث القیاس“ یعنی قیاس کی مباحث میں مقدمہ کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے، جو قیاس یا حجت کا جزء بنتا ہے۔

(۲) ”وقد يطلق علی ما يتوقف علیہ صحة الدلیل كما یجاب الصغری للشکل الاول کبھی مقدمہ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہوتی ہے، جیسے شکل اول کے لیے صغریٰ کا موجب ہونا۔

(۳) ”ما يتوقف علیہ الشروع فی العلم۔ وہ اشیاء جن پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے۔

یہاں مقدمہ سے شارح کی تصریح کے مطابق یہی تیسرے معنی مراد ہیں، اور کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ایسی اشیاء کا علم ہو، جن کی بناء پر وہ پوری بصیرت کے ساتھ اس علم کو شروع کر سکے، اگرچہ بعض دفعہ ابتدائی معلومات کے بغیر بھی آدمی اس علم کو شروع کر دیتا ہے، لیکن اس علم کی صحیح سمجھ، اس کی تہہ تک پہنچنا، یہ جب ہی ہو سکتا ہے، کہ اولاً اس کے ذہن میں، اس کا کچھ نہ کچھ تصور اور خاکہ ہو۔

شروع فی العلم تصور علم پر موقوف کیوں

شروع فی العلم کے لیے تصور علم اس لیے ضروری ہے، کہ اگر شروع کرنے والے کو اس علم کا بالکل کوئی تصور نہ ہو، تو وہ ایک محض مجہول چیز کا طلب کرنے والا ہوگا، اور یہ محال اور ناممکن ہے، اس لیے کہ عقل مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہیں نہیں ہوتی پھر طلب کیسے کرے گی۔

نظر اور اس کا جواب

آپ نے کہا ”الشروع فی العلم يتوقف علی تصور“ ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ ”تصور العلم“ سے آپ کی کیا مراد ہے، تصور العلم بوجہ من الوجوہ ہے یا تصور العلم برسمہ۔

اگر تصور العلم بوجہ من الوجوہ مراد ہو، تو ہمیں تسلیم ہے، لیکن اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ تصور العلم برسمہ ضروری ہے، جبکہ یہاں تصور العلم برسمہ کا بیان مقصود ہے، اور جب تصور العلم بوجہ من الوجوہ مراد لیا جائے گا، تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ تقریب تام نہیں ہوگی، یعنی دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہوگی، کیونکہ دعویٰ خاص ہے، اور دلیل عام ہے، دعویٰ یہ ہے کہ شروع فی العلم تصور العلم برسمہ پر کیوں موقوف ہے، اور دلیل یہ ہے کہ تصور العلم بوجہ من الوجوہ ضروری ہے، اور دلیل عام اس طرح ہے، کہ ”تصور بوجہ ما“ مطلق ہے، اس کے چار افراد ہیں: حد تام، حد ناقص، رسم

تام، اور رسم ناقص لہذا ان میں سے کسی سے بھی جب تعریف کی جائے گی، تو اس کے تحت تعریف برسمہ ہوگی۔
 اور اگر تصور العلم برسمہ مراد ہو، تو یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر کسی کو اس علم کا تصور برسمہ نہ ہو، تو یہ محض مجہول کی طلب ہوگی، اس لیے کہ طلب مجہول تو اس وقت لازم آتی ہے، جب اس علم کا تصور بوجہ من الوجہ نہ ہو، مگر ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی کو تصور برسمہ نہ ہو لیکن تصور بوجہ ماہو، لہذا ”تصور العلم“ سے ان دو صورتوں میں سے کوئی صورت مراد ہے؟

”فالاولیٰ ان یقال..... الخ“ شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہاں دوسری صورت مراد لی جائے، لیکن ایک قید اور شرط کے ساتھ ”ای الشروع فی العلم علی وجہ البصیرہ یتوقف علی تصورہ برسمہ“ یعنی شروع فی العلم میں علمی وجہ البصیرہ کی قید ہے، جس سے شروع فی العلم کا تصور برسمہ پر موقوف ہونا بالکل ظاہر ہے، کیونکہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرہ ان تمام امور پر موقوف ہے، جو مقدمہ میں بیان ہوئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جس کو علم کا تصور برسمہ حاصل ہوتا ہے، وہ اس علم کے تمام مسائل پر اجمالی طور پر آشنا ہو جاتا ہے، انہیں اتنی استعداد، صلاحیت اور سمجھ پیدا ہو جاتی ہے، کہ وہ پہچان لیتا ہے، کہ یہ مسئلہ اس علم سے متعلق ہے یا نہیں، اس کی مثال اس آدمی کی طرح ہے، جو ایسی راہ پر سفر کرنا چاہتا ہے، جس کا اس نے مشاہدہ تو نہیں کیا لیکن اس کی علامات اور نشانیوں سے واقف ہے، تو یہ شخص اپنی منزل تک ضرور پہنچ جائے گا، کیونکہ پوری بصیرت کے ساتھ سفر کر رہا ہے، اسی طرح یہاں بھی اگر وہ تصور العلم برسمہ سے واقف ہوگا، تو وہ غلطی سے محفوظ رہے گا، اور اپنی منزل سے ہمکنار ہو جائے گا۔

البتہ بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ تصور سے تصور بوجہ ما مراد ہے، اور تقریب اس طرح تام ہوتی ہے کہ تصور بوجہ ما مطلق ہے، جس کے چار افراد ہیں، اور تصور بوجہ ما کا حصول ان میں سے کسی خاص فرد کے ضمن میں ہو سکتا ہے، مؤلف نے ایک فرد خاص یعنی تصور برسمہ اختیار کر لیا، اس لیے کہ اس کا حصول تصور بوجہ ما کے حصول کو مستلزم ہے۔

اس توجیہ کی طرف شارح نے بھی اشارہ کیا ہے، چنانچہ فالاولیٰ کہا فالصواب یا فاتحہ صحیح نہیں فرمایا جس کی ضد غلط اور باطل ہے، بلکہ فالاولیٰ فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ دوسری جانب بھی اختیار کی جاسکتی ہے، دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ شارح نے فالاولیٰ سے جو وجہ ذکر کی ہے، وہ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق شروع فی العلم کے لیے نہیں، بلکہ شروع علی وجہ البصیرت کے لیے تصور برسمہ ضروری ہے، اور غیر اولیٰ والی وجہ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ شروع فی العلم کے لیے تصور بوجہ ما کا ہونا ضروری ہے، اگر یہ نہ ہو تو شروع فی العلم علی الاطلاق ممنوع ہوگا۔

شروع فی العلم کے لیے حاجت الی المنطق اور اس کے موضوع کا بیان

منطق کی غرض اور اس کا فائدہ بھی طالب علم کے پیش نظر ہونا گزیر ہے، کیونکہ جب انسان کے ذہن میں کسی عمل کا مقصد اور فائدہ نہ ہو، تو وہ بے کار اور فضول کام ہو جاتا ہے، اس لیے شارح فی العلم کے لیے منطق کی

اہمیت، اس کی نافعیت ضروری ذہن میں ہونی چاہیے تاکہ وہ پوری بصیرت کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول ہو جائے۔ اسی طرح منطق کے موضوع سے واقفیت بھی بہت ضروری ہے، اس لیے کہ علوم آپس میں ایک دوسرے سے اپنے موضوعات سے ہی ممتاز ہوتے ہیں، مثلاً علم فقہ کا موضوع افعال المکلفین من حیث الصحة والفساد ومن حیث الحلة والحرمة ہے اور علم اصول فقہ کا موضوع دلائل شرعیہ ہے، اس اعتبار سے کہ ان سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اب جب دونوں کے موضوع ہمارے سامنے آگئے، تو ہماری نظروں میں دونوں جداگانہ علوم ہو گئے، یہی صورتحال تمام علوم کی ہے کہ جب تک ان کے موضوعات سے طالب علم نا آشنا ہوگا، اس وقت تک ان کی تحصیل میں وہ بصیرت پر نہیں ہوگا۔

موضوع کی بحث کو علیحدہ کیوں بیان کیا

مقدمہ تین چیزوں کو بیان کرنے کے لیے ہے، منطق کی تعریف، بیان حاجت اور موضوع کا بیان۔ ماتن نے پہلی دو چیزوں کو ایک بحث میں ذکر کیا ہے، اور موضوع کا بیان ایک مستقل بحث میں ذکر کیا۔ اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ تینوں چیزوں کو الگ الگ مباحث میں کیوں بیان نہیں کیا گیا، یا سب کو ایک ساتھ یا پہلی صورت کے برعکس یعنی موضوع اور منطق کی تعریف ایک ساتھ ذکر کر دیتے اس انداز سے کیوں بیان کیا؟ اس کا شارح یہ جواب دے رہے ہیں کہ حاجت الی المنطق کے بیان سے منطق کی تعریف سمجھ میں آ جاتی ہے، اس بناء پر ماتن نے ان دونوں کو ایک بحث میں، اور موضوع کو مستقل بحث میں بیان فرمایا۔ حاجت الی المنطق سے منطق کی تعریف اس طرح سمجھ آتی ہے کہ منطق کا فائدہ او اس کی غرض و غایت، صيانة الذهن عن الخطأ فی الفكر ہے (انسانی ذہن کو فکر میں غلطی سے محفوظ رکھنا ہے) اور یہ منطق کا خاصہ ہے، اور یہی خاصہ رسم منطق ہے، کیونکہ رسم میں بھی خاصہ ہوتا ہے، تو اس سے رسم منطق کا علم ہو گیا ”وهو الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر۔“

بحث کی ابتدا کس چیز سے

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، اس علم کی تعریف، اس کا موضوع اور غرض و غایت، لہذا بحث کو ان میں سے کسی ایک سے شروع کرنا چاہئے تھا، حالانکہ یہاں علم کی تقسیم الی التصور والتصدیق سے بحث کا آغاز کر رہے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل مقصود منطق کی ضرورت اور حاجت کا بیان ہے، لیکن چونکہ یہ علم کی اس تقسیم پر موقوف ہے، اس لیے اس بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے کر رہے ہیں۔ اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ حاجت الی المنطق کے ثبوت کے لیے تین مقدمات کا ہونا ضروری ہے۔

(۱)..... علم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق۔

(۲)..... ان میں سے ہر ایک بدیہی ہوگا یا نظری۔

(۳) نظری چیز بدیہی سے حاصل کی جاتی ہے، اور اس نظر میں خطا واقع ہو جاتی ہے، لہذا ان تینوں مقدمات کے ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نظر میں ”خطائی افکار“ واقع ہو جاتی ہے، اس لیے ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی، جس کی رعایت سے اس غلطی سے بچا جاسکے، اور وہ منطقی ہے، حاجت الی المنطق کو اس انداز سے ثابت کرنے کے لیے ماتن نے بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے کیا۔

فقال: العلم إمتصوّر فقط وهو حصول صورة الشئ في العقل أو تصوّر معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً ويقال للمجموع تصديق.

ترجمہ: چنانچہ ماتن نے کہا: علم یا تو تصور فقط ہے، اور وہ عقل میں شئی کی صورت کا حاصل ہو جاتا ہے یا تصور مع الحكم ہے، اور وہ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے، ایجاباً یا سلباً اور اس مجموعے کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

أقول: العلم إما تصوّر فقط أى تصوّر لا حكم معه ويقال له التصوّر الساذج كتصوّرنا الإنسان من غير حكم عليه بنفي أو إثبات وإما تصوّر معه حكم ويقال للمجموع تصديق كما إذا تصوّرنا الإنسان وحكمنا عليه بأنه كاتب أو ليس بکاتب أما التصوّر فهو حصول صورة الشئ في العقل فليس معنى تصوّرنا الإنسان الآن ترسم صورة منه في العقل بها يمتاز الإنسان عن غيره عند العقل كما تثبت صورة الشئ في المرأة إلا أن المرأة لا تثبت فيها الامثل المحسوسات والنفس مرآة تنطبع فيها مثل المعقولات والمحسوسات.

فقوله وهو حصول صورة الشئ في العقل إشارة إلى تعريف مطلق التصوّر دون التصوّر فقط لأنه لما ذكر التصوّر فقط ذكر امرين أحدهما التصوّر المطلق لأن المقيد إذا كان مذكوراً كان المطلق مذكوراً بالضرورة و ثانيهما التصوّر فقط الذى هو التصوّر الساذج فذلك الضمير إمان يعود الى مطلق التصوّر وإلى التصوّر فقط لا جائز أن يعود إلى التصوّر فقط لصدق حصول صورة الشئ في العقل على التصوّر الذى معه حكم فلو كان تعريفاً للتصوّر فقط لم يكن مانعاً لدخول غيره فيه فتعيّن أن يعود الضمير إلى مطلق التصوّر الذى هو مرادف العلم دون التصوّر فقط فيكون حصول صورة الشئ في العقل تعريفاً له وإنما عرفت مطلق التصوّر دون التصوّر فقط مع أن المقام يقتضى تعريفه تنبيهاً على أن لفظ التصوّر كما يطلق فيما

هو المشهور على ما يقابل التصديق أعني التصور الساذج كذلك يُطلق على ما يرادف العلم ويُعم التصديق وهو مطلق التصور

وأما الحكم فهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً والإيجاب هو إيقاع النسبة والسلب هو انتزاعها فاذا قلنا الإنسان كاتب أو ليس بكاتب فقد أسندنا الكاتب إلى الإنسان وأوقعنا نسبة ثبوت الكتابة إليه وهو الإيجاب أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب فلا بد منهما أن يدرك أولاً الإنسان ثم مفهوم الكاتب ثم نسبة ثبوت الكتابة إلى الإنسان ثم وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها فإدراك الإنسان هو تصور المحكوم عليه والانسان المتصور محكوم عليه وإدراك الكاتب هو تصور المحكوم به والكاتب المتصور محكوم به وإدراك نسبة ثبوت الكتابة إليه أولاً ثبوتها هو تصور النسبة الحكمية وإدراك وقوع النسبة أولاً وقوعها بمعنى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة هو الحكم وربما يحصل إدراك النسبة الحكمية بدون الحكم كمن تشكك في النسبة أو توهمها فإن الشك في النسبة أو توهمها بدون تصورهما محال لكن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم وعند متأخري المنطقين أن الحكم أي إيقاع النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون إدراكاً لأن الإدراك انفعال والفعل لا يكون انفعالاً فلو قلنا إن الحكم إدراك فيكون التصديق مجموع التصورات الأربعة تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية والتصور الذي هو الحكم وإن قلنا إنه ليس بإدراك فيكون التصديق مجموع التصورات الثلاث والحكم، هذا على رأي الإمام وأما على رأي الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط .

والفرق بينهما من وجوه أحدها أن التصديق بسيط على مذهب الحكماء ومركب على رأي الإمام وثانيها أن تصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشطره الداخل فيه على قوله وثالثها أن الحكم نفس التصديق على زعمهم وجزءه الداخل على زعمه .

واعلم أن المشهور فيما بين القوم أن العلم إما تصور أو تصديق والمصنف عدل عنه إلى التصور الساذج والتصديق وسبب العدول عنه ورود الاعتراض على التقسيم المشهور من وجهين الأول أن التقسيم فاسد لأن أحد الأمرين لازم وهو إيمان يكون قسم الشئ قسمياله أو يكون قسم الشئ قسميانه وهما باطلان وذلك لأن

التصديق إن كان عبارة عن التصور مع الحكم والتصور مع الحكم قسم من التصور في الواقع وقد جعل في التقسيم المشهور قسماً له فيكون قسم الشئ قسماً له وهو الأمر الأول وإن كان عبارة عن الحكم والحكم قسم للتصور وقد جعل في التقسيم قسماً من العلم الذي هو نفس التصور فيكون قسم الشئ قسماً منه وهو الأمر الثاني وهذا الاعتراض إنما يرد إذا قسم العلم إلى مطلق التصور والتصديق كما هو المشهود وأما إذا قسم العلم إلى التصور الساذج وإلى التصديق كما فعله المصنف فلا رواد له عليه لأننا نختار أن التصديق عبارة عن التصور مع الحكم فقولہ التصور مع الحكم قسم من التصور۔

قلنا إن أردتم به أنه قسم من التصور الساذج المقابل للتصديق فظاهر أنه ليس كذلك وإن أردتم به أنه قسم من مطلق التصور فمسلم لكن قسم التصديق ليس مطلق التصور بل التصور الساذج فلا يلزم أن يكون قسم الشئ قسماً له والثاني أن المراد بالتصور إما الحضور الذهني مطلقاً أو المقيّد بعدم الحكم فإن عني به الحضور الذهني مطلقاً لزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الحضور الذهني مطلقاً نفس العلم وإن عني به المقيّد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور في التصديق لأن عدم الحكم يحكون معتبراً فلو كان التصور معتبراً في التصديق لكان عدم الحكم معتبراً فيه أيضاً والحكم معتبر فيه أيضاً فلزم اعتبار الحكم وعدمه في التصديق وإنه محال۔

وجوابه أن التصور يطلق بالاشتراك على ما اعتبر فيه عدم الحكم وهو التصور الساذج وعلى الحضور الذهني مطلقاً كما وقع التنبيه عليه والمعتبر في التصديق ليس هو الأول بل الثاني والحاصل أن الحضور الذهني مطلقاً هو العلم والتصور إما أن يُعتبر بشرط شيء أي الحكم ويقال له التصديق أو بشرط لا شيء أي عدم الحكم ويقال له التصور الساذج أولاً بشرط شيء وهو مطلق التصور فالمقابل للتصديق هو التصور بشرط لا شيء والمعتبر في التصديق شرطاً أو شرطاً هو التصور لا بشرط شئ فلا إشكال۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: علم یا تو تصور فقط ہے یعنی ایسا تصور جس میں حکم نہ ہو، اور ای کو تصور ساذج کہا جاتا ہے، جیسے ہمارا انسان کا تصور کرنا اس پر نفی یا اثبات کا حکم لگائے بغیر، اور یا ایسا تصور جس کے ساتھ حکم ہو، اور مجموعے کو تصدیق کہا جاتا ہے، جیسے جب ہم انسان کا تصور کریں اور اس پر کاتب یا غیر کاتب کا حکم

لگائیں۔

بہر حال تصور سووہ عقل میں کسی شی کی صورت کا حاصل ہونا ہے، پس انسان کے تصور کرنے کے معنی یہی ہیں، کہ اس سے ایک صورت عقل میں منقش ہو جائے، جس کے ذریعہ سے انسان عقل کے نزدیک اپنے غیر سے ممتاز ہو جائے، جیسے آئینہ میں شی کی صورت ثابت ہوتی ہے، مگر یہ کہ آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت منقش آتی ہے، اور نفس ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں معقولات و محسوسات سب کی صورتیں منقش ہوتی ہیں۔

پس ماٹن کا قول ”وہو حصول صورة الشی فی العقل“ مطلق تصور کی تعریف کی طرف اشارہ ہے، نہ کہ تصور فقط کی تعریف کی طرف، اس واسطے کہ جب اس نے تصور فقط کا ذکر کیا، تو دو چیزیں ذکر کی ہیں، ایک تصور مطلق، اس لیے کہ مقید جب مذکور ہو، تو مطلق بھی ضرور مذکور ہوتا ہے، دوسرا تصور فقط جو تصور سازج ہی ہے۔

یہ ضمیر (ہو حصول.....) مطلق تصور کی طرف راجع ہوگی، یا تصور فقط کی طرف، تصور فقط کی طرف ضمیر کا لوٹنا جائز نہیں، اس لیے کہ عقل میں شی کی صورت کا حصول اس تصور پر صادق ہوتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو، لہذا اگر یہ تعریف تصور فقط کی ہو، تو پھر یہ دخول غیر سے مانع نہ ہوگی، اس لیے یہ متعین ہو گیا کہ ضمیر مطلق تصور کی طرف راجع ہے نہ کہ تصور فقط کی طرف، پس ”حصول صورة الشی فی العقل“ مطلق تصور کی تعریف ہوئی۔

اور مطلق تصور کی تعریف کی، نہ کہ تصور فقط کی، جبکہ مقام اس کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے، اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ تصور کا اطلاق جیسے عرف مناطقہ میں اس پر ہوتا ہے، جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور سازج، اسی طرح اس کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے، جو علم کے مرادف اور تصدیق سے اعم ہے، اور وہ مطلق تصور ہے۔

بہر حال حکم سووہ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے، ایجاباً یا سلباً اور ”ایجاب“ نسبت کو واقع کرنا ہے، اور ”سلب“ نسبت کو اٹھا دینا ہے، پس جب ہم کہیں: ”الانسان کاتب او لیس بکاتب“ تو ہم نے کاتب کی نسبت انسان کی طرف کی، اور کتابت کے ثبوت کی نسبت اس کی طرف واقع کی، یہی ”ایجاب“ ہے یا اس سے کتابت کے ثبوت کی نسب کو اٹھا دیا، یہی ”سلب“ ہے، پس یہاں ضروری ہے کہ پہلے انسان کا ادراک کیا جائے، پھر کاتب کے مفہوم کا پھر انسان کی طرف ثبوت کتابت کی نسبت کا، پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا، پس انسان کا ادراک محکوم علیہ کا تصور ہے، اور ”کاتب“ محکوم بہ کا تصور ہے، اور کتابت کے ثبوت یا عدم ثبوت کی نسبت کا ادراک، نسبت حکمہ کا تصور ہے، اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے، یا واقع نہیں ہے، یہ حکم

ہے۔

اور بسا اوقات نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، جیسے وہ شخص جو نسبت میں شک یا وہم کرے، اس لیے کہ نسبت میں شک یا وہم کا ہونا نسبت حکمیہ کے تصور کے بغیر محال ہے، لیکن تصدیق حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ حکم حاصل نہ ہو۔

اور متاخرین مناطکہ کے نزدیک حکم یعنی نسبت کو واقع کرنا یا اٹھا دینا، نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے، پس یہ ادراک نہیں ہو سکتا، کیونکہ ادراک افعال ہے، اور فعل افعال نہیں ہو سکتا، پس اگر ہم یہ کہیں کہ حکم ادراک ہے تو اس صورت میں تصدیق چار تصورات کا مجموعہ ہوگی، یعنی تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ، اور وہ تصور جو حکم ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ حکم ادراک نہیں ہے، تو تصدیق تین تصورات اور حکم کا مجموعہ ہوگی، یہ امام رازی کی رائے کی بناء پر ہے، اور حکماء کی رائے کے مطابق تصدیق صرف حکم ہے، اور ان دونوں کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے:

(۱) تصدیق حکماء کے مذہب کے مطابق بسیط (جس کا کوئی جزء نہ ہو) ہے، اور امام کی رائے پر مرکب ہے۔

(۲) طرفین اور نسبت کا تصور تصدیق کے لیے شرط اور اس سے خارج ہے عند الحکماء، اور تصدیق کا جزء اور اس میں داخل ہے عند الامام۔

(۳) حکم نفس تصدیق ہے، حکماء کے قول پر اور تصدیق کا جزء داخل ہے امام کے قول پر۔

اور جان لیجئے کہ مناطکہ کے ہاں علم کی مشہور تقسیم یہ ہے کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق اور ماتن نے اس سے تصور سازج اور تصدیق کی طرف عدول کیا، تقسیم مشہور سے اعراض کی وجہ: اس تقسیم پر دو طرح سے اعتراض کا واقع ہونا ہے، پہلا یہ کہ یہ تقسیم فاسد ہے، کیونکہ دو باتوں میں سے کوئی ایک ضرور لازم آتی ہے یا تو قسم شی کا قسم شی ہو یا قسم شی کا قسم شی ہو، اور یہ دونوں باطل ہیں، اس واسطے کہ اگر تصدیق سے مراد تصور مع الحکم ہو، اور تصور مع الحکم جو واقع میں تصور کی قسم ہے، اور تقسیم مشہور میں اس کو تصور کا قسم قرار دیا گیا ہے، پس قسم شی کا قسم شی ہو، اور لازم آگیا اور یہ پہلا امر ہے، اور اگر تصدیق سے مراد حکم ہو اور حکم فی الواقع تصور کا قسم ہے، جبکہ تقسیم مشہور میں اسے اس علم کی قسم قرار دیا گیا ہے، جو نفس تصور ہے، پس قسم شی کا قسم شی ہو، اور لازم آگیا، یہ دوسرا امر ہے۔

اور یہ اعتراض اسی وقت وارد ہوتا ہے، جب علم کو مطلق تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کیا جائے جیسا کہ مشہور ہے، لیکن جب علم کو تصور سازج اور تصدیق کی طرف تقسیم کیا جائے جیسا کہ ماتن نے کیا ہے، تو پھر یہ اعتراض وار نہیں ہوتا، کیونکہ ہم یہ شیق اختیار کرتے ہیں کہ تصدیق تصور مع الحکم کا نام ہے، لہذا معترض کے قول: "النصور مع الحکم قسم من النصور" کا مقصد اگر یہ ہے کہ وہ اس تصور سازج کی قسم ہے، جو تصدیق کے مقابل ہے، تب تو ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو یہ تسلیم ہے، لیکن تصدیق کا قسم مطلق تصور نہیں ہے، بلکہ تصور سازج ہے، اس لیے قسم شی کا قسم شی ہو، اور لازم نہیں آتا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد یا تو حضورِ ذہنی مطلق ہے یا مقید بعدم الحکم، اگر حضورِ ذہنی مطلق مراد ہو، تو انقسامِ شی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے، اس لیے کہ حضورِ ذہنی مطلق بحیثہ علم ہے، اور اگر اس سے مقید بعدم الحکم مراد ہو، تو تصدیق میں تصور کا اعتبار ممتنع ہوگا، کیونکہ اس وقت تصور میں عدم حکم معتبر ہے، اب اگر تصدیق میں تصور معتبر ہو، تو (گویا) عدم حکم معتبر ہو، کیونکہ اس وقت تصور سے عدم حکم مراد ہے۔ اور تصدیق میں حکم پہلے ہی سے معتبر ہے، لہذا تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار کرنا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق بطریق الاشتراک (دو چیزوں پر ہوتا ہے) اس پر بھی ہوتا ہے کہ جس میں عدم حکم معتبر ہے یعنی تصور سازج، اور حضورِ ذہنی مطلق پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تنبیہ ہو چکی، اور تصدیق میں پہلا نہیں، بلکہ دوسرا (حضورِ ذہنی مطلق) معتبر ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورِ ذہنی مطلق تو علم ہے، اور تصور یا تو بشرطِ شی یعنی بشرطِ الحکم معتبر ہے، اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے، اور یا تصور بشرطِ لاشی یعنی بشرطِ عدم الحکم معتبر ہے، اس کو تصور سازج کہا جاتا ہے، اور یا تصور لا بشرطِ شی (یعنی اس میں نہ تو حکم کی شرط ہے اور نہ عدم الحکم کی) معتبر ہے، یہی تصور مطلق ہے۔
تو تصدیق کا مقابل تصور بشرطِ لاشی یعنی تصور سازج ہے، اور تصدیق میں شرط یا اشطر، تصور لا بشرطِ شی یعنی تصور مطلق معتبر ہے، فلا اشکال۔

علمی کی تقسیم اولیٰ

علم الاول و قسم پر ہے۔

(۱) حصولی (۲) حضوری

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: (۱) حادث (۲) قدیم۔

علم حضوری قدیم: اللہ تعالیٰ کا علم۔ علم حضوری حادث: انسان کو اپنی ذات و صفات کا علم۔ علم حصولی قدیم: عقول عشرہ کا علم عند المناطق۔ علم حصولی حادث: انسان کو اپنی ذات و صفات کے علاوہ اشیاء کا علم
اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہے: ما بہ الاکتشاف یعنی جس کے ذریعہ اشیاء کے درمیان امتیاز اور فرق ظاہر ہو۔ پھر اس اکتشاف کے لیے منکشف یعنی معلوم اور منکشف علیہ یعنی عالم کا ہونا ضروری ہے، تو علم کی تعریف اب یہ ہوئی کہ ”وہ چیز جو عالم کے پاس موجود ہو“ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ موجود بذاتہ ہوگی، تو یہ علم حضوری ہے یا تو بذاتہ نہیں، بلکہ بصفۃ و بمثلہ حاضر ہوگی، یہ علم حصولی ہے پھر اگر وہ غیر مسبوق بالعدم یعنی ازل سے ہے، تو قدیم ہے، اور اگر مسبوق بالعدم ہے، تو حادث۔

تصور و تصدیق کا مقسم

تمام مناطق اس پر متفق ہیں کہ تصور و تصدیق کا مقسم ”علم حصولی“ ہے خواہ حادث ہو یا قدیم۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے والا صرف ”علم حصولی حادث“ ہے۔

تصور فقط اور تصدیق

علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تصور فقط (۲) تصدیق۔

تصور فقط کا مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو، حکم کی معیت مسلوب ہو یعنی بشرط لاشی جیسے انسان کا تصور کیا جائے، اس پر نفی یا اثبات کا کوئی حکم لگائے بغیر، اسے تصور سازج بھی کہتے ہیں، سازج ”سادہ“ سے معرب ہے۔ اور وہ تصور جس کے ساتھ نفی یا اثبات کا کوئی حکم ہو، اسے تصدیق کہتے ہیں، جیسے جب ہم انسان کا تصور کریں اور اس پر حکم لگائیں کہ وہ کاتب ہے یا نہیں، تو یہ تصدیق ہے۔

تصور فقط کی اقسام

اس کی بہت سی اقسام ہیں، چند مندرجہ ذیل ہیں:

- (۱) شی واحد کا تصور
- (۲) متعدد اشیاء کا تصور ہو، لیکن ان کے درمیان نسبت نہ ہو، جیسے زید، محمود، عمر۔
- (۳) امور متعددہ کا تصور ہو، ان کے درمیان نسبت بھی ہو، لیکن تام نہ ہو، جیسے ترکیب عددی احد عشر.....
- (۴) ترکیب توصلی، جیسے رجل عالم۔
- (۵) ترکیب اضافی: غلام زید۔
- (۶) امور کثیرہ کا تصور ہو، اور نسبت بھی تام ہو، اور خبر یہ بھی ہو، مگر وہ تصور ذہن میں قرار نہ پکڑے، اس کو خیال کہتے ہیں۔
- (۷) وہ چیز قرار پکڑے لیکن دوسری جانب بھی اس کے برابر ہو، اسے شک کہتے ہیں۔
- (۸) جانب رائج کو ظن کہتے ہیں یہ تصدیق کی قسم ہے، اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں یہ تصور کی اقسام میں سے ہے، اس کے علاوہ جملہ انشائیہ کی تمام اقسام اس کے تحت ہیں، امر، نہی وغیرہ۔

تصدیق کی اقسام

اعتقاد و اذعان کو تصدیق کہتے ہیں، پھر اگر اس اذعان میں نفیض کا بھی احتمال ہو، تو اسے ظن کہتے ہیں، اور احتمال نہ ہو تو جزم کہتے ہیں، اور پھر یہ اگر نفس الامر اور واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقعے کے مطابق ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو اسے تقلید کہتے ہیں، اور زائل نہ ہو تو اگر وہ سننے سے متعلق ہو، تو اسے علم الیقین اور اگر اس کے ساتھ مشاہدہ بھی ہو، تو اسے عین الیقین، اور اگر تجربہ بھی ہو، تو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔

تصور فقط اور تصدیق میں دو دو چیزیں

تصور فقط اور تصدیق میں سے ہر ایک میں دو دو چیزیں ہیں۔

تصور فقط میں ایک تصور اور دوسری چیز فقط کی قید یعنی تصور کا بلا حکم ہونا، اور تصدیق میں تصور اور حکم، تو ”تصور“ دونوں قسموں میں مشترک ہے، اور حکم مشترک نہیں ہے، بلکہ تصور فقط میں تو حکم ہوتا ہی نہیں، اس لیے ایک تو تصور کی تعریف ہونی چاہیے جو دونوں قسموں میں مشترک ہے، اور دوسرا حکم کی تعریف، جس سے عدم حکم خود بخود سمجھ میں آجائے گا، یہی وجہ ہے کہ شارح نے صرف تصور اور حکم کی تعریفات بیان کی ہیں، چنانچہ تصور کی تعریف کے کچھ بعد حکم کی تعریف ذکر کی ہے۔

مطلق تصور کی تعریف

یہ اس تصور کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جو علم کے مرادف ہے یعنی مطلق تصور.....

النصور: ”فہو حصول صورة الشی فی العقل“ عقل میں کسی چیز کی صورت کا حاصل ہو جانا، تصور کہلاتا ہے، جیسے جب ہم انسان کا تصور کرتے ہیں عقل میں، تو وہ دوسری تمام چیزوں سے ممتاز اور نمایاں ہو جاتا ہے جیسا کہ آئینہ میں ایک چیز کی صورت آتی ہے، مگر عقل میں آنے والی صورت اور آئینہ والی صورت میں ذرا فرق ہے، وہ یہ کہ آئینہ میں صرف محسوس ہونے والی اشیاء کی صورتیں آتی ہیں، جبکہ عقل و نفس میں محسوسات اور معقولات تمام اشیاء کی صورتیں آتی ہیں۔

ہو ضمیر کے مرجع میں چند احتمال

پیچھے جو تصور کی تعریف میں فرمایا ہے ہو حصول صورة..... الخ، اس میں ”ہو“ ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں، اس وجہ سے یہ تعریف بھی تین چیزوں کا احتمال رکھتی ہے۔

(۱)..... اس کا مرجع تصور فقط ہو، لہذا اس صورت میں یہ تصور فقط کی تعریف ہوگی۔

(۲)..... اس کا مرجع علم ہو، اس صورت میں یہ علم کی تعریف ہوگی۔

(۳)..... اس کا مرجع مطلق تصور ہو، اور یہ تعریف اس کی قرار دی جائے۔

یہ تصور فقط کی تعریف نہیں

”هو حصول صورة الشی فی العقل“ تصور فقط کی تعریف نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ یہ تعریف تصور مع الحکم یعنی تصدیق پر بھی صادق ہے، جو تصور فقط کی قسم ہے، اس سے تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا لازم آتا ہے، جو مناسب نہیں ہے لیکن اگر یہ مطلق تصور کی تعریف قرار دی جائے تو پھر کوئی اشکال لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ تصور فقط اور تصور مع الحکم دونوں میں مشترک ہے۔

یہ ”علم“ کی بھی تعریف نہیں

یہ علم کی تعریف اس واسطے نہیں کہ اگر ماتن کی نظر میں علم کی تعریف مقصود ہوتی، تو اسے پہلے بیان کرتے اور پھر اس کی اقسام ذکر کرتے، لیکن جب ایسا نہیں کیا، بلکہ تقسیم شروع کر دی تو معلوم ہوا کہ ”علم“ کی تعریف ان کی نظر میں یہاں مقصود نہیں ہے۔

ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے

”هو“ ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے، اور یہ مطلق تصور کی تعریف ہے، مطلق تصور کا اگرچہ ما قبل صراحتہ کوئی ذکر نہیں ہوا لیکن ہمنام تصور فقط میں وہ مفہوم ہو رہا ہے، وہ اس طرح کہ تصور فقط مقید ہے، اور یہ مطلق ہے، جب مقید موجود ہو، تو مطلق بھی موجود ہوتا ہے، کیونکہ مقید خاص ہوتا ہے، اور مطلق عام، اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے، جیسے انسان حیوان کو مستلزم ہے، اور ضمیر کے مرجع کے لیے اتنا ذکر بھی کافی ہوتا ہے۔

مطلق تصور کی تعریف قرار دینے میں حکمت

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے حصول صورہ... سے مطلق تصور کی تعریف کی ہے، جبکہ مقام کا تقاضا یہ تھا کہ تصور فقط کی تعریف ہو، لیکن مقام کے تقاضے سے ہٹ کر مطلق تصور کی تعریف کر کے دراصل ایک تکتہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ لفظ تصور کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک تو اس پر، جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور سازج پر جیسا کہ عند المناطقہ یہ مشہور ہے اور دوسرا اس پر، جو علم کے مرادف اور تصدیق سے اعم ہے یعنی مطلق تصور پر، اس حکمت کے پیش نظر ماتن نے یہ مطلق تصور کی تعریف کی ہے۔

حکم کی تعریف

حکم کی تعریف: اسناد امر الی آخر ایجاباً او سلباً۔ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ایجابی طور پر یا سلبی طور پر۔ ایجاب کا مطلب ہے: نسبت واقع کرنا اور سلب کا مطلب ہے نسبت اٹھالینا، جب کہا جائے انسان کا تب تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان کے لیے کتابت ثابت ہے، یہ موجب ہوا اور جب کہا جائے: انسان لیس بکاتب یہ سالبہ ہے، اس لیے کہ اس میں انسان سے کتابت سلب ہے۔

گویا ”انسان کا تب“ سے ہمیں چار چیزیں سمجھ میں آرہی ہیں:

(۱) انسان باعتبار افراد کے۔ (۲) کاتب کا مفہوم۔ (۳) وہ نسبت واقع کے مطابق ہے یا نہیں، اس کا

ادراک۔

مزید وضاحت کے لیے ان چاروں کے نام ذکر کرتے ہیں:

- (۱) انسان کا ادراک، اس کو تصور محکوم علیہ، اور خود انسان کو محکوم علیہ کہتے ہیں۔
- (۲) کاتب کا ادراک، اسے تصور محکوم بہ، اور خود کاتب کو محکوم بہ کہتے ہیں۔
- (۳) کتابت کے ثبوت یا عدم ثبوت کی نسبت کا ادراک، اسے تصور نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔
- (۴) نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کا ادراک، بایں معنی کہ وہ نسبت واقع ہے یا نہیں، اسے ”حکم“ کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا ادراک ہوتا ہے حکم کے بغیر یعنی تیسرا نمبر پایا جاتا ہے، چوتھے کے بغیر، جیسے ایک آدمی کو نسبت میں شک یا وہم ہے، تو نسبت میں شک یا وہم اس بات کی دلیل ہے کہ وہاں نسبت حکمیہ کا ادراک ہے لیکن چونکہ اذعان اور حکم نہیں پایا جا رہا، اس لیے تصدیق نہیں ہے۔

حکم کے بارے میں اختلاف اور قول محقق

اوپر بیان ہوا کہ حکم ادراک کا نام ہے جیسا کہ تحقیقی قول بھی یہی ہے، لیکن اس بارے میں متقدمین اور متاخرین مناطقہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ شارح نے ”وعند متاخری المنطقیین“ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

مقدمین مناطقہ کے ہاں حکم ”ادراک“ کا نام ہے، اور ادراک مقولہ انفعال یا کیف سے ہے۔ اور متاخرین (امام رازی، بوعلی سینا وغیرہ) کے ہاں حکم نسبت کے ایقاع و انتزاع کا نام ہے، جو نفس کا ایک فعل اور اس کی تاثیر ہے، ادراک نہیں ہے، کیونکہ ادراک انفعال ہے، اور فعل انفعال نہیں ہو سکتا۔

لیکن قول محقق یہ ہے کہ حکم ”ادراک“ کا نام ہے نفس کا فعل نہیں ہے، اس لیے کہ نسبت حملیہ یا شرطیہ کے تصور کے بعد ہمیں ایقاع معلوم نہیں ہوتا، بلکہ ادراک معلوم ہوتا ہے۔

چونکہ متقدمین کے ہاں حکم ”ادراک“ کا نام ہے، اس لیے ان کے نزدیک تصدیق چار تصورات کے مجموعے سے مرکب ہوگی، تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ اور تصور حکم سے اور متاخرین کے ہاں چونکہ حکم ”ادراک“ کا نام نہیں ہے، اس لیے ان کے نزدیک تصدیق تین تصورات اور حکم کے مجموعے سے مرکب ہوگی، جبکہ حکماء کے ہاں تصدیق صرف حکم کا نام ہے، اور تصورات ثلاثہ تصدیق کے لیے شرط ہے۔

امام رازی اور حکماء کے اقوال کے درمیان وجوہ فرق

حکماء کے نزدیک تصدیق چونکہ حکم کا نام ہے، اور امام رازی کے نزدیک تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے، اس لحاظ سے دونوں قولوں میں یہاں تین طرح کا فرق ذکر کر رہے ہیں:

(۱) حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے (یعنی مرکب نہیں ہے صرف حکم کا نام ہے) جبکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، بسیط نہیں ہے۔

(۲) طرفین اور نسبت کا تصور یعنی تصورات ثلاثہ حکماء کے نزدیک تصدیق کے لیے شرط ہیں یعنی یہ تصدیق کی حقیقت سے خارج ہیں، اور امام کے نزدیک یہ تینوں تصدیق کے شطر (جزء) ہیں یعنی یہ تصدیق کی حقیقت میں داخل ہیں۔

(۳) ”حکم“، نفس تصدیق ہے، اور امام کے نزدیک حکم تصدیق کے چار اجزاء میں سے ایک جزء ہے۔

تقسیم مشہور سے عدول کیوں؟

عموماً مناطقہ علم کی تقسیم تصور اور تصدیق سے کرتے ہیں لیکن ماتن نے اس طریقے کو چھوڑ کر دوسرا انداز اختیار فرمایا، اور کہا کہ علم کی دو اقسام ہیں، تصور فقط یعنی تصور سازج اور تصور مع حکم یعنی تصدیق۔

شارح فرماتے ہیں کہ تقسیم مشہور پر دو طرح سے اعتراض واقع ہوتا ہے، اس لیے ماتن نے اس سے اعراض فرمایا ہے۔

تقسیم مشہور پر پہلا اعتراض

تقسیم مشہور میں امرین میں سے ایک امر ضرور لازم آتا ہے، اس لیے یہ فاسد ہے یا قسمی کا قسمی ہونا لازم آتا ہے یا قسمی کا قسمی ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باطل ہیں، اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے، لہذا تقسیم مشہور بھی باطل ہے۔

اس اجمال کی وضاحت سے پہلے ایک اور چیز کی تشریح ضروری ہے، جو مندرجہ ذیل ہے۔

قسم، مقسم اور قسم کے اصطلاحی معانی

”قسم“ کا لغوی معنی ہے: نصیب اور حصہ، اور اصطلاح میں اس کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے، جو کسی اور شی کے تحت ہو، اور اس سے اخصل ہو، بشی اخصل کو ”قسم“ کہتے ہیں۔

”مقسم“ وہ ہوتا ہے جس کے تحت تمام اقسام ہوں یعنی جو تمام سے اعم ہو، اسے مقسم کہتے ہیں۔

قسم: وہی ہوتی ہے، جو کسی اور چیز کے مقابل ہو، اور اس مقابل کے ساتھ مل کر کسی اعم چیز (مقسم) کے تحت ہو، جیسے کلمہ کی تین قسمیں ہیں: اسم، فعل اور حرف، یہ تینوں کلمہ کے تحت ہیں، اور کلمہ سے اخصل ہیں، اور کلمہ ان سے اعم ہے، کیونکہ وہ ان تینوں کو شامل ہے، لہذا ”کلمہ“ مقسم ہوا، اور یہ اس کی اقسام اور ان تینوں میں سے ہر ایک دوسرے کے چونکہ مقابل ہے، اس لیے ہر ایک دوسرے کی قسم ہے۔

لان التصدیق ان تمان عبارة عن التصور مع الحكم الخ سے باطل ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ علم کی جو دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق، اس میں تصدیق سے اگر تصور مع الحكم مراد ہو، جیسا کہ امام رازی فرماتے ہیں، تو پھر قسمی کا قسمی ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ تصور مع الحكم مطلق تصور کی قسم ہے، جبکہ تقسیم مشہور میں اسے تصور کی قسم بنایا گیا ہے۔

اور قسمی کا قسمی ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ تصدیق سے مراد لیا جائے صرف ”حکم“ جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے، تو ”حکم“ تصور کا قسم ہوا اس لیے کہ تصور میں حکم نہیں ہوتا اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ تصور علم کے مرادف ہے، اور تصدیق جب علم کی قسم ہے، تو تصور کی بھی قسم ہوگی، کیونکہ علم اور تصور آپس میں مرادف ہیں، حالانکہ نفس الامر میں تو تصدیق تصور کی قسم نہیں ہے، بلکہ اس کی قسم ہے، اور چونکہ یہ خرابی تقسیم مشہور سے لازم آ رہی ہے، اس لیے تقسیم مشہور باطل ہے اور درست نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں خرابیاں تقسیم مشہور کی وجہ سے ہیں لیکن اگر ماتن کی طرز پر تقسیم ہو، تو پھر کوئی اعتراض نہیں ہوتا، اس لیے کہ تصدیق نام ہے تصور مع الحكم کا اور تصور مع الحكم تصور کی قسم ہے، اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ تصور مع الحكم کس تصور کی قسم ہے تصور سازج کی یا مطلق تصور کی، اگر آپ کہیں کہ یہ تصور سازج کی قسم ہے، تو ہم تسلیم نہیں کرتے، یہ خلاف واقعہ اور خلاف ظاہر ہے، کیونکہ اس میں تو بالکل حکم نہیں ہوتا، جبکہ تصدیق یعنی تصور مع الحكم میں حکم ضرور ہوتا ہے، اس لیے قسمی کا قسمی ہونا لازم نہیں آتا۔

اور اگر آپ یہ کہیں کہ تصور مع الحكم مطلق تصور کی قسم ہے، تو یہ ہمیں تسلیم ہے لیکن اس صورت میں قسمی کا قسمی ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ تصدیق کا قسمی مطلق تصور (جو علم کے مرادف ہے) نہیں، بلکہ تصور فقط یعنی تصور سازج ہے، اس لیے مذکورہ خرابی لازم نہیں آتی۔

میرسید کی تحقیق

میرسید فرماتے ہیں کہ تقسیم مشہور پر یہ اعتراض سطحی ہے، تحقیقی نہیں ہے، اس لیے کہ جب تصور کو تصدیق کے مقابلے میں ذکر کیا جا رہا ہے، تو بدیہی بات ہے کہ اس سے وہ تصور مراد نہیں ہے، جو علم کے مرادف ہے، بلکہ اس سے تصور فقط مراد ہے تو تصدیق جس تصور (مطلق تصور) کی قسم ہے، اس کی قسم نہیں، اور جس تصور کی قسم ہے، اس کی قسم نہیں۔

تقسیم مشہور پر دوسرا اعتراض

پہلے اعتراض کا تعلق تصدیق سے تھا، اب ”تصور“ کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ تقسیم مشہور میں جس تصور کا ذکر ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ حضور ذہنی مطلق، مطلق کا مطلب یہ ہے کہ چاہے، اس میں حکم ہو یا نہ ہو یا حضور ذہنی مقید بعدم الحکم۔

اگر تصور سے حضور ذہنی مطلق مراد لیا جائے تو انقسام شی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں اس لیے کہ حضور ذہنی مطلق عین علم ہے، تو پھر اس تقسیم کا حاصل یہ ہوگا العلم ما علم او تصور مع حکم اور انقسام شی الی نفسہ والی غیرہ باطل ہے، اس لیے یہ مراد نہیں لے سکتے، کیونکہ اس صورت میں قسم اور مقسم کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جاتی ہے، حالانکہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔

اور اگر تصور سے حضور ذہنی مقید بعدم الحکم مراد لیا جائے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں تصدیق میں تصور کا اعتبار کرنا ممکن نہیں رہے گا، کیونکہ تصور میں عدم الحکم معتبر ہے، تو اگر تصدیق میں تصور معتبر ہو، تو گویا اس میں عدم الحکم معتبر ہے، جبکہ یہ طے ہے کہ تصدیق میں حکم معتبر ہوتا ہے ورنہ تو وہ تصدیق ہی نہیں ہوتی، لہذا اگر تصدیق میں تصور کا اعتبار کیا جائے تو اس صورت میں تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں جمع ہو جائیں گے جو اجتماع نقیضین ہے، اور باطل ہے، اس لیے تقسیم مشہور بھی باطل ہے؟

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تصور دو معنی میں مشترک ہے، ایک وہ جس میں عدم الحکم کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کو تصور سازج کہا جاتا ہے، اور دوسرا معنی ہے حضور ذہنی مطلق (چاہے اس میں حکم ہو، یا نہ ہو) اور تصدیق میں پہلا معنی نہیں، بلکہ دوسرا معنی یعنی حضور ذہنی مطلق مراد ہے، اس لیے تصدیق میں حکم اور عدم الحکم کا اجتماع لازم نہیں آتا، یہ اجتماع اس وقت لازم آتا ہے، جب تصدیق میں تصور سازج مراد لیا جائے۔

جواب کی مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ حضور ذہنی مطلق یہ عین علم ہے، اور تصور میں تین اعتبار

ہیں:

(۱) تصور میں بشرطی یعنی حکم معتبر ہو، اس کو تصدیق کہتے ہیں۔

- (۲) تصور میں بشرط لاشی یعنی عدم حکم کا اعتبار کیا جائے، یہ تصور سازج ہے۔
- (۳) تصور میں لاشی بشرط لاشی کا اعتبار ہو یعنی اس میں نہ تو حکم کی شرط ہو، اور نہ ہی عدم حکم کی، یہ مطلق تصور ہے۔
- تصدیق کا مقابل اور تقسیم تصور بشرط لاشی یعنی تصور سازج ہے، اور تصدیق میں تصور لاشی بشرط لاشی یعنی مطلق تصور معتبر ہوتا ہے نہ کہ تصور سازج۔

قال: وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مَنْهُمَا بَدِيهِيًّا وَالْأَلَمَّا جِهَلْنَا شَيْئًا وَلَا نَنْظُرِيًّا
وَالْأَلَدَارِ أَوْ تَسْلَسَلْ.

ترجمہ: ماتن نے کہا: اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے، ورنہ ہم کسی چیز سے ناواقف نہ ہوتے اور نہ نظری ہے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

أقول: العلم إمّا بدیهیّ وهو الذی لم یَتَوَقَّفْ حُصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَ كَسْبٍ
كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَ كالتَصْدِيقِ بِأَنَّ النَّفْيَ وَالْإِثْبَاتَ لَا يَجْتَمَعَانِ وَلَا يَرْتَفَعَانِ
وإمّا نظریّ وهو الذی یَتَوَقَّفُ حُصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَ كَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ
وَ كالتَصْدِيقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ فَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَقُولِ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ
مِنَ التَّصَوُّرِ وَ التَّصْدِيقِ بَدِيهِيًّا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصْدِيقَاتِ بَدِيهِيًّا لَمَا
كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَجْهُولًا لَنَا وَ هَذَا بَاطِلٌ وَ فِيهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ بَدِيهِيًّا
وَ مَجْهُولًا لَنَا فَإِنَّ الْبَدِيهِيَّ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ حُصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَ كَسْبٍ لَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ
يَتَوَقَّفَ حُصُولُهُ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ مِنْ تَوَجُّهِ الْعَقْلِ إِلَيْهِ وَ الْإِحْسَاسِ بِهِ أَوِ الْحَدْسِ
أَوِ التَّجَرُّبَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَمَا لَمْ يَحْصُلْ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمَوْقُوفُ عَلَيْهِ لَمْ يَحْصُلِ
الْبَدِيهِيُّ فَإِنَّ الْبَدَاهَةَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحَصُولَ فَالْصَّوَابُ أَنْ يُقَالَ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ
التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصْدِيقَاتِ بَدِيهِيًّا لَمَا اِخْتَجْنَا فِي تَحْصِيلِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَى كَسْبٍ
وَ نَظَرٍ وَ هَذَا فَاسِدٌ ضَرُورَةً اِحْتِيَاجًا فِي تَحْصِيلِ بَعْضِ التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصْدِيقَاتِ إِلَى
الْفِكْرِ وَ النِّظَرِ وَلَا نَظَرِيًّا أَيْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصْدِيقَاتِ
نَظَرِيًّا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ أَوْ التَّصْدِيقَاتِ نَظَرِيًّا يَلْزِمُ الدَّوْرُ وَ التَّسْلُسُ
وَالدَّوْرُ هُوَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَمَّا
بِمَرْتَبَةٍ كَمَا يَتَوَقَّفُ آء، عَلَى ب وَ بِالْعَكْسِ أَوْ بِمَرَاتِبٍ كَمَا يَتَوَقَّفُ أء، عَلَى ب وَ ب
عَلَى ج وَ ج عَلَى أَوِ التَّسْلُسُ هُوَ تَرْتُّبُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَ الْإِلَازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ
مِثْلُهُ أَمَّا الْمَلْزُومَةُ فَلِأَنَّهُ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ إِذَا حَاوَلْنَا تَحْصِيلَ شَيْءٍ مِنْهُمَا فَلَا بَدَانَ
يَكُونُ حُصُولُهُ بِعِلْمٍ آخَرَ وَ ذَلِكَ الْعِلْمُ الْآخَرُ يَضْأُ نَظَرِيًّا فَيَكُونُ حُصُولُهُ بِعِلْمٍ

آخر ہلے جڑا فاما ان تذهب سلسلۃ الاکتساب إلى غير النهاية وهو التسلسل أو تعود
فيلزم الدور۔

أما بطلان اللازم فلأنّ تحصيل التصور والتصديق لو كان بطريق الدور والتسلسل لا
مُتنع التحصيل والاكتساب إما بطريق الدور فلأنّه يُفصّل إلى أن يكون الشيء
حاصلاً قبل حصوله لأنه إذا توقف حصول آ على حصول ب وحصول ب على
حصول آ، إما بمرتبة أو بمراتب كان حصول ب سابقاً على حصول آ أو حصول آ
سابقاً على حصول ب والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء
فيكون آ حاصلاً قبل حصوله وإنه محال۔

وأما بطريق التسلسل فلأن حصول العلم المطلوب يتوقف ح على استحضار ما لا نها
ية له واستحضار ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال فإن قلت إن
غنيتكم بقولكم حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما
لا نهاية له أنه يتوقف على استحضار الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة فلا نسلم أنه
لو كان الإكتساب بطريق التسلسل يلزم توقف حصول العلم المطلوب على
حصول أمور غير متناهية دفعة واحدة فإن الأمور الغير المتناهية مُعدّات لحصول
المطلوب والمُعدّات ليس من لوازمها أن تجتمع في الوجود دفعة واحدة بل يكون
السابق مُعدّ الوجود اللاحق وإن غنيتكم به أنه يتوقف على استحضارها في أزمنة غير
متناهية فمسلم ولكن لا نسلم أن استحضار الأمور الغير المتناهية في الأزمنة الغير
المتناهية محال وإنما يستحيل ذلك لو كان النفس حادثة فإما إذا كانت قديمة
تكون موجودة في أزمنة غير متناهية فجاز أن يحصل لها علوم غير متناهية في الأزمنة
الغير المتناهية فنقول هذا الدليل مُبني على حدوث النفس وقدره من عليه في فن
البرهان۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: علم یا بدیہی ہے، اور بدیہی وہ ہوتا ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو،
جیسے گرمی اور ٹھنڈک کا تصور اور جیسے تصدیق (کی مثال) کہ نفی اور اثبات نہ تو دونوں جمع ہو سکتے ہیں، اور
نہ ہی دونوں اٹھ سکتے ہیں، اور (علم) یا نظری ہے، اور نظری وہ ہوتا ہے جس کا حصول نظر و کسب پر
موقوف ہوتا ہے، جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے تصدیق (کی مثال) ”العالم حادث“ ہے۔

جب آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ہر واحد بدیہی نہیں ہے، اس لیے کہ
اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے، تو کوئی چیز ہمارے لیے مجہول نہ ہوتی (حالانکہ بہت سی

اشیاء ہم سے مجہول ہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ بدیہی نہیں ہیں) اور یہ باطل ہے۔

اور اس میں نظر ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز (نفس الامر میں) بدیہی ہو اور ہمارے لیے وہ مجہول ہو، اس لیے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر و کسب پر موقوف نہیں ہوتا لیکن یہ ممکن ہے کہ اس کا حصول کسی دوسری چیز پر موقوف ہو، مثلاً توجہ نفس، احساس، زیر کی اور تجربہ وغیرہ پر موقوف ہو، پس جب تک وہ موقوف علیہ چیز حاصل نہ ہو، اس وقت تک بدیہی چیز حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ بداہت (کسی چیز کا بدیہی ہونا) حصول علم کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے درست یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر کل تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے، تو پھر ہم کسی چیز کے حاصل کرنے میں کسب و نظر کے محتاج نہ ہوتے، اور یہ فاسد ہے، کیونکہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات کے حاصل کرنے میں ہمارا نظر و فکر کی طرف محتاج ہونا، ایک بدیہی امر ہے۔

اور نہ نظری ہے یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ہر واحد نظری نہیں ہے، کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور ”دور“ (کہتے ہیں) شے کا موقوف ہونا اس پر، جس پر یہ شے موقوف ہے ایک جہت سے، خواہ ایک مرتبہ کے ساتھ ہو، جیسے ”ا“ موقوف ہے ”ب“ پر اور اس کے برعکس، یا چند مرتبوں کے ساتھ ہو جیسے ”ا“ موقوف ہے ”ب“ پر اور ”ب“ موقوف ہے ”ج“ پر اور ”ج“ موقوف ہے ”ا“ پر اور تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتیب کا نام ہے، اور لازم (دور یا تسلسل) باطل ہے تو ملزم بھی باطل ہوگا، لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم بتقدیر مفروض تصور و تصدیق میں سے کسی کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو لازمی بات ہے کہ اس کا حصول دوسرے علم کے ذریعہ سے ہوگا، اور وہ علم آخر بھی (چونکہ) نظری ہے، اس لیے اس کا حصول تیسرے علم کے ذریعہ سے ہوگا، اور سلسلہ یونہی چلتا رہے گا، اب یا تو آکتاب کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلے گا، یہی تسلسل ہے، یا شروع کی طرف لوٹے گا، تو دور لازم آئے گا اور اس لازم کی بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق دور یا بطریق تسلسل ہو تو کسب اور حاصل کرنا محال ہوگا، بطریق دور تو اس لیے کہ یہ اس بات کی طرف منطقی ہے کہ شے کا حصول اس کے حاصل ہونے سے پہلے ہو، اس لیے کہ جب ”ا“ کا حصول ”ب“ کے حصول پر موقوف ہو، اور ”ب“ کا حصول ”ا“ کے حصول پر موقوف ہو ایک مرتبہ یا کئی مراتب کے ساتھ، تو ”ب“ کا حصول ”ا“ کے حصول پر سابق ہوگا، اور ”ا“ کا حصول ”ب“ کے حصول پر سابق ہوگا، اور (قاعدہ ہے کہ) شے (۱) سے سابق (ب) پر جو سابق (۱) ہو، اور (۱) اس شے (۱) پر سابق اور مقدم ہوتا ہے، لہذا ”ا“ اپنے حصول سے پہلے حاصل ہوگا اور یہ محال ہے، اور بطریق تسلسل اس لیے کہ اس صورت میں علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوگا، اور امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے، نہیں ہو سکتا اور جو محال پر موقوف ہو وہ محال ہوتا ہے۔

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ تمہارے قول ”حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما لا نهاية له“ سے اگر یہ مراد ہے کہ علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے دفعۃً استحضار پر موقوف ہوگا، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اگر علم مطلوب کی تحصیل بطریق تسلسل ہو، تو علم مطلوب کے حصول کا امور غیر متناہیہ کے دفعۃً حصول پر موقوف ہونا لازم آئے گا، کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لیے معدات (اسباب و ذرائع) ہیں، اور معدات کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ دفعۃً وجود میں جمع ہو جائیں، بلکہ پہلا بعد والے کے وجود کے لیے علت اور سبب ہوتا ہے، اور اگر آپ یہ مراد لے رہے ہیں کہ علم مطلوب امور غیر متناہیہ کے استحضار پر غیر متناہی زمانوں میں موقوف ہوگا، تو ہمیں یہ تسلیم ہے، لیکن ہم نہیں مانتے کہ غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی امور کا استحضار محال ہے، یہ تو اس وقت محال ہوگا جب نفس حادث ہو، لیکن اگر نفس قدیم ہو، تو وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہوگا، اس لیے یہ ممکن ہے کہ نفس کو غیر متناہی علوم غیر متناہی زمانوں میں حاصل ہوں، ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل نفس کے حادث ہونے پر مبنی ہے، جس پر فن حکمت میں برہان قائم ہو چکی ہے (کہ نفس حادث ہے قدیم نہیں ہے، اس لیے تمہارا اعتراض صحیح نہیں ہے)۔

علم کی ایک اور تقسیم

علم جس طرح تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہوتا ہے، اسی طرح علم بدهت اور نظر کی طرف بھی منقسم ہوتا ہے، لیکن چونکہ تصور و تصدیق کا تعلق ذات سے ہے، اور بدهت و نظر کا تعلق صفات سے ہے، اور قاعدہ ہے کہ ذات صفات سے مقدم ہوتی ہے، اس لیے تصور و تصدیق کو پہلے بیان کیا اور یہ تقسیم بعد میں ذکر کی ہے۔

بدیہی اور نظری کی تعریفات

بدیہی: وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر و كسب

بدیہی اس کو کہا جاتا ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو، جیسے گرمی، ٹھنڈک، یہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں، خود بخود سمجھ میں آ جاتی ہیں، یہ تصور کی مثال ہے، اور تصدیق بدیہی کی مثال النفی والاثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان نفی اور اثبات دونوں نہ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ اٹھ سکتے ہیں، بلکہ دونوں میں سے کوئی ایک ہوگا۔

نظری: وهو الذي يتوقف حصوله على نظر و كسب

نظری اس کو کہتے ہیں، جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہوتا ہے۔

جیسے عقل اور نفس کا تصور، یہ تصور نظری کی مثال ہے، اور العالم حادث تصدیق نظری کی مثال ہے، ان اشیاء

کی جب تک نظر و فکر کے ذریعہ تعریف نہیں کی جائے گی، اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتیں۔

متن میں دوکل

ماتن نے فرمایا: وليس الكل من كل منهما۔

اس میں پہلے ”کل“ سے استغراق الافراد مراد ہے، اور دوسرے سے ”استغراق الانواع“ اور ترجمہ یوں ہو گا تصور و تصدیق کے انواع میں سے ہر ہر فرد نہ بدیہی ہے، اور نہ نظری ہے، یہاں پر دونوں ”کل“ کا لانا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر پہلا کل نہ ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ نوع تصور اور نوع تصدیق بدیہی نہیں ہو سکتے، تو اس میں احتمال رہے گا کہ انواع تو بدیہی یا نظری نہیں ہیں، لیکن ان کے افراد بدیہی یا نظری ہیں ”وہکذا بالعکس“

یہاں دو دعوے ہیں

ماتن نے دو دعوے بیان کئے ہیں

(۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔ (۲) تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ کل تصورات اور کل تصدیقات بدیہی نہیں ہیں، کیونکہ اگر یہ تمام ہی بدیہی ہوتے، تو پھر ہم کسی بھی چیز سے جاہل نہ ہوتے، حالانکہ بہت سی اشیاء ہم سے مجہول ہیں، اور ان سے ہم جاہل ہیں، لہذا جہالت عدم بقاء کی دلیل ہے، اور یہ باطل ہے، اور جو باطل کو سترزم ہو وہ بھی باطل، لہذا تمام تصورات و تصدیقات کا بدیہی ہونا باطل ہے۔

”و فیہ نظر“ شارح فرماتے ہیں کہ اس دلیل یعنی ”لما جہلنا“ میں نظر ہے، کیونکہ اس دلیل کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ بقاء اور جہالت دونوں جمع نہیں ہو سکتے، جو چیز بدیہی ہوگی، وہ معلوم بھی ہوگی، مجہول نہیں ہوگی، لیکن یہ نظریہ درست نہیں ہے، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز درحقیقت بدیہی ہو، لیکن ہم سے وہ مجہول ہو، اس لیے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر و کسب پر موقوف نہیں ہوتا لیکن ممکن ہے کہ وہ کسی دوسری چیز پر موقوف ہو، مثلاً توجہ عقل و نفس پر یا احساس یا حدسیات یا تجربہ پر موقوف ہو، تو جب تک موقوف علیہ کا حصول نہیں ہوگا، اس وقت تک بدیہی کا حصول ممکن نہیں ہے، کیونکہ کسی چیز کا بدیہی ہونا اس کے حصول کو سترزم نہیں ہوتا۔

فالصواب ان یقال..... شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے: لو کان کل واحد من

التصورات و التصدیقات بدیہیا لما احتجنا..... الخ

اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے، تو پھر ہم کسی تصور اور تصدیق کی تحصیل میں نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے، حالانکہ ہم بعض تصورات اور بعض تصدیقات کی تحصیل میں نظر و کسب کے محتاج ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ ہم ان میں سے بعض کی تحصیل میں نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے۔

دوسرا دعویٰ

تمام تصورات اور تصدیقات نظری نہیں ہیں، کیونکہ اگر وہ تمام ہی نظری ہوں، تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔

دور کی تعریف اور اس کی اقسام

هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء بجهة واحدة ایک چیز کا موقوف ہونا اس پر، جس پر یہ چیز موقوف ہے ایک ہی جہت سے، یہ توقف کبھی ایک واسطہ تک ہوتا ہے، اور کبھی بہت سے وسائط کے ساتھ، جیسے "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ا" پر یہ دور بحر تہ ہے، اس کو "دور مصرح" کہتے ہیں اور بحر اتب کی مثال "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ج" پر اور "ج" موقوف ہے "ا" پر۔ اس کو "دور مضمر" کہا جاتا ہے۔

تسلسل کی تعریف

هو ترتب امور غير متناهية غير متناهی (نہ ختم ہونے والے) امور کا ترتب (لازم آنا) تمام تصورات اور تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آتا ہے، جو باطل ہے، لہذا ملزوم یعنی ان تمام کا نظری ہونا بھی باطل ہے، کیونکہ اگر ہم بالفرض انہیں نظری مانیں تو جب ہم تصور و تصدیق میں سے کسی کو حاصل کرنا چاہیں گے، تو اس کا حصول علم آخر پر موقوف ہوگا، اسی طرح یہ سلسلہ چلتا چلا جائے گا، پھر اگر یہ سلسلہ الی غیر التہا یہ چلتا جائے، تو یہ تسلسل ہے، اور شروع کی طرف لوٹے، تو دور لازم آئے گا، تو معلوم ہوا کہ تصور و تصدیق کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریق سے نہیں ہو سکتی۔

تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق الدور

"دور" کے طریق سے تصور و تصدیق کی تحصیل نہیں ہو سکتی، کیونکہ حاصل الشی قبل حصول لازم آتا ہے، اس لیے کہ جب "ا" کا حصول "ب" کے حصول پر موقوف ہے، تو "ب" کا حصول سابق اور مقدم ہوا، کیونکہ "ب" موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ کا حصول موقوف سے پہلے ہوتا ہے، تو اس صورت میں "ب" موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے سابق ہوئی، اور پھر کہا کہ "ب" کا حصول "ا" کے حصول پر موقوف ہے، تو "ا" سابق ہوا، اس لیے کہ اس صورت میں "ا" موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ کا حصول موقوف سے مقدم ہوتا ہے، لہذا "ا" کا حصول سابق ہوا اور قاعدہ ہے کہ شی سے سابق پر جو چیز سابق ہو، وہ اس شی سے بھی سابق اور مقدم ہوتی ہے، تو "ا" کا حصول اپنے حصول سے پہلے ہو گیا، چنانچہ شارح نے اسے یوں کہا:

السابق على السابق على الشيء السابق على ذلك الشيء فيكون "ا" حاصل قبل

حصولہ۔

اس عبارت میں لفظ ”سابق“ تین مرتبہ استعمال کیا گیا ہے، ان میں سے پہلے ”سابق“ سے ”ا“ اور دوسرے سے ”ب“ مراد ہے، اور تیسرا مقدم اور پہلے کے معنی میں ہے، اور ”شی“ سے دونوں جگہ ”ا“ مراد ہے ترجمہ یوں ہوگا:

”شی“ (۱) سے سابق (ب) پر جو (۱) سابق ہو وہ (۱) اس شی (۱) سے بھی مقدم ہوتی ہے لہذا ”ا“ اپنے حصول سے پہلے حاصل ہوگا۔“

یعنی ”ا“ کا حصول ”ب“ کے حصول پر موقوف ہے، تو ”ا“ شی ہے، اور ”ب“ سابق ہے، پھر کہا کہ ”ب“ کا حصول ”ا“ کے حصول پر موقوف ہے، تو اس صورت میں شی یعنی ”ا“ ”ب“ سے سابق ہوا، اور قاعدہ ہے کہ شی (۱) سے سابق (ب) پر جو چیز (۱) سابق ہو وہ (۱) اس شی (۱) سے مقدم ہوتی ہے، تو ”ا“ اپنے آپ سے سابق ہو گیا، یہی حاصل اشی قبل حصول ہے جو تقدم اشی علی نفسہ کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے، لہذا تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق دور مطلقاً چاہے بمرتبہ، یا بمراتب ہو، باطل ہے۔

شی کا اپنے حصول سے پہلے حاصل ہو جانا، اس لیے محال ہے کہ اس میں ایک چیز کا، ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم ہونا لازم آتا ہے، جس کا بطلان بالکل واضح ہے۔

تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل

اگر تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل ہو، تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو لازم آئے گا کہ علم مطلوب کی تحصیل امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہو، یہ پہلا مقدمہ ہے، اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے، اور جو چیز محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہے، لہذا علم مطلوب کی تحصیل محال ہوگی، فلا یکون التحصیل واقعا مع انه واقع۔

ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ: حصول العلم المطلوب يتوقف علی ذلك التقدير علی استحصال من لا نهاية له (علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے) سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر دفعۃً واحدۃً موقوف ہوگا ایک وقت اور ایک ہی زمانہ میں یا ازمنہ غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا۔

اگر پہلا احتمال ہو کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃً واحدۃً ہو، تو یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل ہو، تو علم مطلوب کے حصول کا امور غیر متناہیہ کے دفعۃً واحدۃً حصول پر موقوف ہونا لازم آئے گا، کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لیے معدات اور ذرائع ہوتے ہیں، اور یہ بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے، بلکہ پہلا اپنے بعد والے کے لیے علت بنتا ہے، جیسے پہلا قدم دوسرے قدم کے لیے علت ہوتا ہے کہ پہلا قدم اٹھے

گا، تو دوسرا بھی اٹھے گا، پیدل چلنے کی حالت میں جب یہ بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے، تو پھر یہ سلسلہ الی غیر انتہایہ چلتا جائے گا۔

اور اگر دوسرا احتمال ہو کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں، تو یہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے، ہاں یہ اس وقت محال ہوگا جب نفس حادث ہو، کیونکہ پھر وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہی نہیں ہوگا اور اگر نفس قدیم ہو، تو پھر وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود رہے گا، تو اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی علوم حاصل کرے، تو پھر اس ”استحضار“ سے آپ کی کیا مراد ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا احتمال ہے یعنی امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے، کیونکہ نفس قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے، اور یہ فن حکمت میں دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، اس لیے حادث نفس، غیر متناہی امور کا غیر متناہی زمانوں میں استحضار نہیں کر سکتا، یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو سترزم ہے وہ بھی باطل ہے، لہذا تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل بھی باطل ہے۔

قال: بل البعض من كل منهما بدیهی والبعض الآخر نظری يحصل منه بالفکر وهو ترتيب امور معلومة للتأدی الى مجهول وذلك الترتیب ليس بصواب دائما لمناقضة بعض العقلاء بعضا في مقتضى فكاهم بل الانسان الواحد يناقض نفسه في وقتين فمست الحاجة الى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات والاحاطة بالصحيح والفاصد من الفكر الواقع فيها وهو المنطق ورسومه بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر

ترجمہ: ماتن نے کہا: بلکہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک سے بعض بدیہی ہے، اور بعض نظری، جو فکر سے حاصل ہوتا ہے، اور فکر: امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے نامعلوم تک پہنچنے کے لیے، اور یہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ بعض عقلاء اپنے اپنے افکار کے مقتضای میں دوسرے بعض کے مخالف ہیں، بلکہ ایک ہی شخص دو (مختلف) دقتوں میں اپنی (آراء و افکار کی) مخالفت کرتا ہے، اس لیے ایک ایسے قانون کی ضرورت محسوس ہوئی، جو ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی طریقوں کی شناخت کا اور ان میں واقع ہونے والی صحیح اور فاسد فکر کے احاطہ کا فائدہ پہنچائے، اور وہ قانون منطق ہے، اور اس کی منطقہ نے یوں تعریف کی ہے: الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر (منطق) ایک ایسا قانون آلہ ہے، جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔

اقول: لا يخلو إمان يكون جميع التصورات والتصديقات بدیهيا أو يكون جميع التصورات والتصديقات نظريا أو يكون بعض التصورات والتصديقات بدیهيا

والبعض الآخر منهما نظرياً فالأقسام منحصرة فيها ولما بطل القسمان الأولان تعين القسم الثالث وهو أن يكون البعض من كلي منهما بديهياً والبعض الآخر نظرياً والنظري يُمكنُ تحصيله بطريق الفكر من البديهي لأن من علم لزوم أمرٍ لاخر ثم علم وجود الملزوم حصل له من العلمين السابقين. وهما العلم بالملازمة والعلم بوجود الملزوم. العلم بوجود الملزوم بالضرورة فلولا يمكنُ تحصيل النظرى بطريق الفكر لم يحصل العلم الثالث من العلمين السابقين لأنه يحصل بطريق الفكر والفكر هو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى المجهول كما إذا حاولنا تحصيل معرفة الإنسان وقد عرفنا الحيوان والناطق ربنا بما أن قدّمنا الحيوان وآخرنا الناطق حتى يتأدى الذهن منه إلى تصور الإنسان وكما إذا أردنا التصديق بأن العالم حادث وسطنا المتغيرين طرفي المطلوب وحكمنا بأن العالم متغير وكل متغير حادث فحصل لنا التصديق بحادث العالم.

والترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعددة بحيث يُطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض الآخر بالتقدم والتأخر والمراد بالأمور: ما فوق الأمر الواحد وكذلك كل جمع يستعمل في التعريفات في هذا الفن وإنما اعتبرت الأمور لأن الترتيب لا يمكن إلا بين شيئين فصاعداً، وبالمعلومية: الأمور الحاصلة صورها عند العقل وهي تتناول التصورية والتصديقية من اليقينية والظنيات والجهليات فإن الفكر كما يجري في التصورات يجري أيضاً في التصديقات وكما يكون في اليقيني يكون أيضاً في الظنى والجهلى أما الفكر في التصور والتصديق اليقيني فكما ذكرنا وأما في الظنى فكقولنا هذا الحائط ينتشر منه التراب وكل حائط ينتشر منه التراب ينهدم فهذا الحائط ينهدم أماً في الجهل فكما إذا قيل العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فالعالم قديم لا يقال العلم من الألفاظ المشتركة فإنه كما يُطلق على الحصول العقلي كذلك يُطلق على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو أخص من الأول ومن شرائط التعريفات: التحرر عن استعمال الألفاظ المشتركة لأننا نقول الألفاظ المستمرة لا تستعمل في التعريفات إلا إذا قامت قرينة تدل على تعيين الألفاظ من معانيها وههنا قرينة دالة على أن المراد بالعلم المذكور في التعريف: الحصول العقلي فإنه لم يُفسره في هذا الكتاب إلا به وإنما اغتر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدى إلى المجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيل الحاصل وهو أعم من

أن يكون تصورًا أو تصديقًا أما المجهول التصوري فاكسابه من الأمور التصورية وأما المجهول التصديقي فاكسابه من الأمور التصديقية .

ومن لطائف هذا التعريف أنه مشتمل على العلل الأربع فالترتيب إشارة إلى العلة الصورية بالمطابقة فإن صورة الفكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات والتصديقات كالهيئة الحاصلة لأجزاء السرير في اجتماعها وترتيبها وإلى العلة الفاعلية بالالتزام إذ لا بد لكل ترتيب من مرتب وهي القوة العاقلة كالنجار للسرير ، وأمور معلومة إشارة إلى العلة المادية كقطع الخشب للسرير وللتأدي إلى مجهول إشارة إلى العلة الغائية فإن الغرض من ذلك الترتيب ليس إلا أن يتأدى الذهن إلى المطلوب المجهول كجلوس السلطان مثلاً للسرير وذلك الترتيب أي الفكر ليس بصواب دائماً لأن بعض العقلاء يناقض بعضاً في مقتضى أفكارهم فمن واحد يتأدى فكره إلى التصديق بحدوث العالم ومن آخر إلى التصديق بقدومه بل الإنسان الواحد يناقض نفسه بحسب الوقتين فقد يفكر ويؤدى فكره إلى التصديق بقدوم العالم ثم يفكر وينساق فكره إلى التصديق بحدوثه فالفكران ليسا بصوابين والإلزام اجتماع النقيضين فلا يكون كل فكر صواباً فتمست الحاجة إلى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات التصورية والتصديقية من ضرورياتهما والإحاطة بالأفكار الصحيحة والفاسدة الواقعة فيها أي في تلك الطرق حتى يعرف منه أن كل نظري بآى طريق يكتسب وأى فكر صحيح وأى فكر فاسد وذلك القانون هو المنطق وإنما سمي به لأن ظهور القوة النطقية إنما يحصل بسببه .

ورسموه بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه كالمنشار للنجار فإنه واسطة بينه وبين الخشب في وصول أثره إليه فالقيد الأخير لإخراج العلة المتوسطة فإنها واسطة بين فاعلها ومنفعليها إذ علة الشيء علة لذلك الشيء بالواسطة فإن "آ" إذا كان علة "ب" و "ب" علة "ج" فكان "آ" علة "ج" ولكن بواسطة "ب" لأنها ليست بواسطة بينهما في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلاً عن أن يتوسط في ذلك شيء آخر وإنما الواصل إليه أثر العلة المتوسطة لأنه الصادر منها وهي من البعيدة والقانون هو أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقول النحاة "الفاعل مرفوع" فإنه أمر

کلیّ منطبق علی جمیع جزئیاتہ یُعرف احکام جزئیاتہ منه حتی یُعرف منه أن زیداً مرفوع فی قولنا "ضرب زید" فإنه فاعل وإنما كان المنطقُ الّلهُ لأنّهُ واسطۃُ بین القویۃ العاقلۃ و بین المطالبِ الکسیبۃ فی الاکتسابِ وإنما كان قانوناً لأن مسائلہ قوانینُ کلیّۃ منطبقۃ علی سائر جزئیاتہا کما إذا عرفنا أن السالبةَ الضروریۃ تنعکسُ إلی سالبۃ دائمیۃ عرفنا منه أن قولنا لاشیء من الإنسان بحجر بالضروریۃ ینعکسُ إلی قولنا لاشیء من الحجر بإنسان دائماً۔

وإنما قال تعصم مراعاتها الذهن لأن المنطقَ لیس نفسه تعصمُ الذهن عن الخطاء والإلم یعرض للمنطقی خطاء أصلاً و لیس كذلك فإنه ربما یُخطأ لاهمال الأله هذا هو مفهوم التعریف وأما احترازاته فالأله بمنزلة الجنس والقانونیۃ بمنزلة الفصل یُخرج الآلات الجزئیۃ لأرباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر ینخرج العلوم القانونیۃ الّتی لاتعصم مراعاتها الذهن عن الضلال فی الفکر بل فی المقال کالعلوم العربیۃ وإنما كان هذا التعریف رسماً لأن کونه الّله ، عارضٌ من عوارضه فإنّ الذاتی للشیء إنما یکون له فی نفسه والآلیۃ للمنطق لیست له فی نفسه بل بالقیاس إلی غیره من العلوم الخکمیۃ ولأنه تعریفٌ بالعیۃ إذغایۃ المنطق العصمۃ عن الخطاء فی الفکر وغایۃ الشیء تكون خارجۃ عنه والتعریف بالخارج رسم۔

وهنا فائدة جلیلة وهی أن حقیقه کل علم مسائله لأنه قد حصلت تلك المسائل أو لآثم وضع اسم العلم بإزائها فلا تكون له ماهیۃ و حقیقه وراء تلك المسائل فمعرفة بحسب حدّه و حقیقه لا تحصل إلا بالعلم بجمیع مسائله و لیس ذلك مقدمة للشروع فیہ وإنما المقدمة معرفته بحسب رسمه فلهذا صرّح بقوله ورسموه دُونَ أن یقول وَحدّوه إلی غیر ذلك من العبارات تبییها علی أن مقدمة الشروع فی کل علم رسمه لاحدّه فإن قلت العلم بالمسائل التصدیق بها و معرفۃ العلم بحدّه تصوّره والتصوّر لا یستفاد من التصدیق قلت العلم بالمسائل هو التصدیق بالمسائل حتی إذا حصل التصدیق بجمیع المسائل حصل العلم المطلوب ولكن تصور العلم المطلوب بحدّه یتوقف علی تصور تلك التصدیقات لا علی نفسها فالتصوّر غیر مستفاد من التصدیق۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: کہ خالی نہیں، اس سے کہ کل تصورات و تصدیقات بدیہی ہو گئے یا کل نظری ہوں

گے یا بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض نظری، چنانچہ تمام اقسام انہیں میں منحصر ہیں، اور جب پہلی دونوں قسمیں باطل ہو گئیں تو تیسری قسم متعین ہو گئی، اور وہ یہ کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں۔

اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعہ سے حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ جو شخص ایک امر کا لزوم دوسرے امر کے لیے جان لے، پھر لزوم کا وجود (بھی) جان لے، تو اسے ان سابق دو علموں یعنی علم الملازمہ اور علم بوجود الملازمہ سے ضروری طور پر لازم کے وجود کا علم حاصل ہو جائے گا سوا اگر نظری کی تحصیل فکر کے ذریعہ سے ممکن نہ ہوتی، تو پہلے دو علموں سے تیسرا علم حاصل نہ ہوتا، کیونکہ علم ثالث کا حصول فکر کے ذریعے سے ہے۔

اور ”فکر“ امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے نامعلوم تک پہنچنے کے لیے، جیسے جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنا چاہیں، اور ہم حیوان اور ناطق کو جانتے ہوں، تو ان کو یوں ترتیب دیں گے کہ حیوان کو مقدم اور ناطق کو موخر کریں گے تاکہ اس سے انسان کے تصور تک ذہن پہنچ جائے اور اسی طرح جب ہم حدوث عالم کی تصدیق چاہیں، اور مطلوب کی دونوں طرفوں کے درمیان (لفظ) المتغیر کو رکھ کر یوں کہیں العالم متغیر وکل متغیر حادث تو ہمیں عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی، اور ترتیب لغت میں ہر چیز کو اس کے درجہ میں رکھنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں بہت سی اشیاء کو اس طرح ملا دینا کہ ان کو ایک کہا جاسکے اور ان میں سے بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف تقدم و تاخر کے ساتھ ہو اور امور سے مافوق الواحد مراد ہے، اور اسی طرح ہر وہ جمع جو اس فن کے اندر تعریف میں مستعمل ہو، اور امور کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور ”معلومہ“ سے وہ امور مراد ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں اور یہ امور تصورات اور تصدیقات یقینیہ، ظنیہ اور جہلیہ کو شامل ہیں، کیونکہ فکر، جیسے تصورات میں جاری ہوتی ہے، ویسے ہی تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے، اور جیسے یقینی میں ہوتی ہے ویسے ہی ظنی اور جہلی میں ہوتی ہے ہم تصور اور تصدیق یقینی میں فکر کی مثالیں ذکر کر چکے ہیں، تصدیق ظنی میں اس کی مثال جیسے ہمارا قول: اس دیوار سے مٹی جھڑتی ہے، اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑے، گر جائے گی، پس یہ دیوار گر جائے گی، اور جہل مرکب میں، جیسے کہا جائے کہ: عالم موثر سے بے نیاز ہے، اور ہر وہ چیز جو موثر سے بے نیاز ہو، قدیم ہوتی ہے، اس لیے عالم قدیم ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ لفظ علم مشترک الفاظ میں سے ہے کیونکہ اس کا اطلاق جیسے حصول عقلی پر ہوتا ہے، ویسے ہی پختہ اعتقاد مطابق واقع پر بھی ہوتا ہے، اور یہ اول سے انحصار ہے، اور مشترک الفاظ کے استعمال سے اجتناب تعریقات کی شروط میں سے ہے؟

اس لیے کہ ہم کہیں گے کہ الفاظ مشترکہ تعریفات میں استعمال نہیں ہوتے، مگر اس وقت (استعمال جائز ہوتا ہے) جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو ان کے معانی کی مراد کی تعیین پر دلالت کرتا ہو، اور یہاں ایک ایسا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ علم سے جو تعریف میں ذکر کیا گیا ہے، حصول عقلی مراد ہے، کیونکہ ماتن نے اس کتاب میں اس کی تفسیر صرف اسی کے ساتھ کی ہے، اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا حیث قال..... للتلادی الی المجهول اس واسطے کہ معلوم چیز کو دریافت کرنا اور حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا محال ہے، مطلوب کا مجہول ہونا عام ہے، تصوری ہو یا تصدیقی، اب وہ جو مجہول تصوری ہے، اس کا اکتساب امور تصوریہ سے ہوگا، اور مجہول تصدیقی کا اکتساب امور تصدیقیہ سے ہوگا۔

اور اس تعریف کی خوبیوں میں سے ہے کہ یہ تعریف علل اربعہ پر مشتمل ہے، چنانچہ ”ترتیب“ علت صورتیہ کی طرف بالمطابق اشارہ ہے، کیونکہ فکر کی صورت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے، اس ہیئت کی طرح جو تحت کے اجزاء کو ان کے مجتمع اور مرتب ہونے میں حاصل ہوتی ہے، اور علت فاعلیہ کی طرف اشارہ ہے بطریق الاتزام، کیونکہ ہر ترتیب کے لیے کسی مرتب کا ہونا ضروری ہے، اور وہ قوت عاقلہ ہے، جیسے بڑھی تخت کے لیے ہوتا ہے، اور ”امور معلومہ“ علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے، جیسے تخت کے لیے لکڑی کے ٹکڑے اور للتلادی الی مجهول علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ اس ترتیب سے صرف یہی غرض ہے کہ مطلوب مجہول تک ذہن کی رسائی ہو، جیسے بادشاہ کی نشست تخت کے لیے مثلاً۔

اور یہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ بعض عقلا اپنے اپنے افکار و نظریات کے مقتضا میں دوسرے بعض سے مخالف ہیں، ایک کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچتی ہے، اور دوسرے کی فکر عالم کے قدیم ہونے کی طرف، بلکہ شخص واحد دو (مختلف) وقتوں میں اپنی (آراء و افکار کی) مخالفت کرتا ہے، چنانچہ کبھی فکر کرتا ہے، اور اس کی فکر عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق کی طرف پہنچتی ہے پھر فکر کرتا ہے، اور اس کی فکر عالم کے حدوث کی تصدیق کی طرف جاتی ہے، پس یہ دونوں فکریں صحیح نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا، بہر حال ہر فکر صحیح نہیں ہوتی اس لیے ایک ایسے قانون کی ضرورت واقع ہوئی، جو ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کے طریقوں کی شناخت کا اور ان میں واقع ہونے والی صحیح اور فاسد فکر کے احاطہ کا فائدہ پہنچائے، یہاں تک کہ اس سے یہ معلوم ہو جائے کہ ہر نظری کو کس طریق سے حاصل کیا جاسکتا ہے، اور کونسی فکر صحیح اور کونسی فکر فاسد ہے۔

اور وہ قانون منطق ہے، اور اس کا نام منطق اس لیے رکھا گیا کہ قوت گویائی کا ظہور منطق ہی کے سبب سے ہوتا ہے، اور منطق نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ”وہ ایک قانونی آلہ ہے، جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے“، پس ”آلہ“ وہ فاعل اور اس کے منفعّل کے درمیان منفعّل تک فاعل کے

اثر کے پہونچنے میں واسطہ ہے، جیسے آہ بڑھتی کے لیے کہ وہ بڑھتی اور لکڑی کے درمیان لکڑی تک بڑھتی کے اثر پہونچنے میں واسطہ ہے، پس آخری قید علت متوسطہ کو نکالنے کے لیے ہے، کیونکہ وہ بھی فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ہے اس لیے کہ شی کی علت کی علت بالواسطہ اس شی کی علت ہوتی ہے، کیونکہ جب ”ا“ علت ہو ”ب“ کے لیے اور ”ب“ علت ہو ”ج“ کے لیے تو ”ا“ علت ہوگا ”ج“ کے لیے لیکن ”ب“ کے واسطہ سے مگر علت متوسطہ فاعل و منفعل کے درمیان علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہونچنے میں واسطہ نہیں ہے، کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہونچتا چہ جائیکہ اس میں کوئی دوسری چیز واسطہ ہو، بلکہ معلول تک علت متوسطہ کا اثر پہونچتا ہے، اس لیے کہ وہی اس سے صادر ہے، اور علت متوسطہ علت بعیدہ سے۔

اور قانون وہ امر کلی ہے، جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، تاکہ اس سے اس کے جزئیات کے احکام معلوم ہوں، جیسے نحو یوں کا قول الفاعل مرفوع امر کلی ہے، جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہے، اس سے اسکے جزئیات کے احکام معلوم ہوتے ہیں حتیٰ کہ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرب زید میں زید مرفوع ہے کیونکہ یہ فاعل ہے، اور منطق آلہ اس لیے ہے کہ وہ اکتساب میں قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہے، اور ”قانون“ اس لیے ہے کہ اس کے مسائل کلی قوانین ہیں، جو تمام جزئیات پر منطبق ہیں، مثلاً جب ہمیں معلوم ہے کہ سالبہ ضروریہ، سالبہ دائمہ کی طرف منعکس ہوتا ہے، تو اس سے ہم یہ معلوم کر لیں گے کہ ہمارا قول لا شیء من الانسان بحجر بالضرورة منعکس ہوگا لا شیء من الحجر بانسان دائما کی طرف اور ”تعصم مراعاتها الذہن“ اس لیے کہا کہ نفس منطق ذہن کو خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتی، ورنہ کسی منطقی کو کوئی غلطی پیش نہ آتی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ وہ آلہ کو استعمال نہ کرنے کی وجہ سے غلطی کرتا ہے، یہ تو تعریف کا مفہوم ہے۔

باقی رہے تعریف کے احترازا ت: سولفظ ”آلہ“ بمنزلہ جنس ہے اور ”قانونیہ“ بمنزلہ فصل ہے، جو پیشہ وروں کے جزئی آلات کو نکال دیتا ہے، اور ماتن کا قول: ”تعصم مراعاتها الذہن عن الخطاء فی الفکر“ ان قانونی علوم کو نکال دیتا ہے جن کی رعایت ذہن کو فکری گمراہی سے نہیں بچاتی، بلکہ صرف مقالی غلطی سے بچاتی ہے، جیسے علوم عربیہ، اور یہ تعریف ”رسم“ اس لیے ہے کہ اس کا آلہ ہونا عوارض میں سے ایک عارض ہے، اس لیے کہ شی کا امر ذاتی تو اس کے لیے فی نفسہ ہوتا ہے، اور منطق کے لیے آلہ ہونا فی نفسہ نہیں ہے، بلکہ دیگر علوم یعنی علوم حکمیہ کے لحاظ سے ہے، اور اس لیے بھی کہ یہ تعریف بالغایہ ہے، کیونکہ منطق کی غایت ”العصمة عن الخطا“ ہے اور غایت شی، شی سے خارج ہوتی ہے، اور تعریف بامر خارج ”رسم“ ہوتی ہے۔

اور یہاں ایک عظیم فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں کیونکہ اولاً یہ مسائل حاصل

ہوتے ہیں، پھر ان کے مقابلے میں کوئی نام تجویز کر لیا جاتا ہے، پس علم کی ماہیت و حقیقت ان مسائل کے علاوہ اور کچھ نہیں، تو علم کی شناخت حقیقی تعریف کے لحاظ سے حاصل نہیں ہو سکتی، مگر اس کے تمام مسائل کے علم کے ساتھ، اور یہ مقدمۃ الشروع فی العلم نہیں ہے، بلکہ مقدمہ تو علم کو اس کی رسم کے اعتبار سے پہچانا ہے، یہی وجہ ہے کہ ماتن نے اپنے قول و رسمہ کی تصریح کی ہے، اور حدودہ یا اس کے مثل اور کوئی عبارت نہیں لائے، اس بات پر تنبیہ کے لیے کہ ہر علم کے شروع کا مقدمہ، اس علم کی رسم ہوتی ہے نہ کہ حقیقی تعریف۔

اگر آپ یہ کہیں کہ علم بالمسائل وہ تصدیق بالمسائل ہے، اور علم کو اس کی حد کے ساتھ جاننا اس کا تصور ہے، اور تصور تصدیق سے حاصل نہیں ہوتا؟

تو میں کہوں گا کہ علم بالمسائل تو تصدیق بالمسائل ہی ہے، یہاں تک کہ جب جمع مسائل کی تصدیق حاصل ہوگی، تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا اس کی حد کے ساتھ تصور، ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نہ کہ نفس تصدیقات پر، پس تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوا۔

بعض تصورات و تصدیقات بدیہی اور بعض نظری

شارح فرماتے ہیں کہ تصورات و تصدیقات کے بدیہی اور نظری ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں لیکن بنیادی طور پر تین اقسام اور صورتیں ہیں، جن میں سے دو غلط اور ایک درست ہے، ایک قسم یہ ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور دوسری یہ ہے کہ تمام نظری ہیں، یہ دونوں افراط و تفریط سے دو چار ہیں، تیسری صورت معتدل ہے، اور یہی درست ہے، وہ یہ کہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں، اور بعض نظری ہیں۔

نظری کا حصول کس سے؟

جو چیز نظری ہو اس کا حصول فکر کے ذریعہ بدیہی سے ہوتا ہے، اگر تصور نظری ہے، تو اس کا حصول تصور بدیہی سے ہوتا ہے، اسی طرح تصدیق نظری کا حصول، تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے کیونکہ جب یہ معلوم ہو کہ یہ چیز فلاں چیز کو لازم ہے یعنی اسے لازم شی اور اس کے ملزوم کا علم ہے، تو ان دونوں علموں سے یعنی ملازمت کے علم اور ملزوم کے علم سے ایک تیسری چیز کا علم ضروری طور پر معلوم ہو جائے گا، اور وہ علم بوجود الملازم ہے، اس تیسری چیز کا علم فکر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، فکر کے بغیر اس کا حصول ناممکن ہے۔

فکر مناطقہ کی نظر میں

فکر کی تعریف: هو ترتیب امور معلومة للتأدی الی المجهول معلوم امور کو اس طرح مرتب کرنا

کہ اس سے مجہول چیز تک پہنچا جاسکے، اور اس کا علم حاصل ہو جائے، جیسے جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنا چاہیں، اور ہمیں حیوان اور ناطق کا بھی علم ہے، تو ہم ان دونوں میں ترتیب اس طرح دیں گے کہ حیوان کو مقدم اور ناطق کو موخر کر کے یوں کہیں گے حیوان ناطق تو اس سے ہمیں انسان کی شناخت حاصل ہو جائے گی، یہ تو تصور کی مثال تھی، اور تصدیق کی مثال اس طرح کہ العالم حادث یہ مطلوب ہے، ہم نے حد واسطہ ”المتغیر“ کو اس مطلوب کے دونوں طرف رکھ کر یوں کہا: العالم متغیر وکل متغیر حادث، تو اس طریقے سے ہمیں عالم کے ناپائیدار اور حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔

فکر کی تعریف کا مختصر خلاصہ مثالوں کے ساتھ واضح کرنے کے بعد شارح فکر کی تعریف میں ذکر کردہ تمام الفاظ کی بالترتیب تشریح ذکر کرتے ہیں:

”ترتیب کا لغوی معنی“: جعل کل شئی فی مرتبہ ہر چیز کو اس کے مرتبے اور درجے میں رکھنا، جو اس کی شان و منصب کے مناسب ہو، اور اصطلاحی تعریف جعل الاشیاء المتعددة بحیث یطلق علیہا اسم الواحد، ویكون لبعضہا نسبة الی بعض الآخر بالتقدم والتاخر بہت سی اشیاء اور امور کو اس طرح مجتمع کر دیا جائے کہ وہ سب مل کر یکجان ہو جائیں، اور ان سب پر ایک ہی نام پکارا جائے اور ان میں سے بعض کو بعض سے تقدم و تاخر کے لحاظ سے نسبت ہو یعنی بعض مقدم اور بعض موخر ہوں، جیسے حیوان ناطق یہ دو چیزوں کا مجموعہ ہے، اس پر شی واحد یعنی انسان کا اطلاق ہوتا ہے۔

جمع کے بارے میں منطق میں قاعدہ کلیہ

علم منطق میں جب بھی تعریفات میں جمع کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے، تو اس سے مافوق الواحد یعنی ایک سے اوپر، دو یا اس سے زیادہ امر مراد ہوتے ہیں گویا یہ ایک فن اور علم کی اصطلاح اور اس کا عرف ہے، تعریف میں مجاز کا استعمال نہیں ہے، چنانچہ یہاں بھی فکر کی تعریف میں ”امور“ سے مافوق الواحد ہی مراد ہے، کیونکہ ترتیب ایک امر میں نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے لیے کم از کم دو چیزوں کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔

فکر کی تعریف میں فرمایا: معلومۃ اس سے وہ تمام امور مراد ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوتی ہیں، چاہے ان کا تعلق تصورات سے ہو، چاہے تصدیقات سے، کیونکہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے، اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے، تصدیقات چاہے یقینی ہوں، چاہے ظنی اور جہلی، تصور اور تصدیق یقینی کی مثال پہلے گزر چکی ہے۔

تصدیق ظنی کی مثال: هذا الحائط ينتشر منه التراب، وکل حائط ينتشر منه التراب ينهدم نتیجاً گے گا، هذا الحائط ينهدم اس میں صغریٰ یقینی ہے، اور کبریٰ ظنی ہے، کیونکہ ہر دیوار جس سے کہ مٹی گرے، وہ منہدم نہیں ہوتی، لیکن چونکہ نتیجہ خاص اور ارذل کے تابع ہوتا ہے، اس لیے پورا قضیہ ظنی کہلایا۔

تصدیق جہلی کی مثال: العالم مستغن عن المؤثر، وکل مستغن عن المؤثر قدیم نتیجہ آئے گا، العالم قدیم، اس قضیہ میں صغریٰ جہالت پر مبنی ہے، کیونکہ اس دنیا میں کوئی چیز کسی موثر اور اثر انداز سے مستغنی اور بے نیاز نہیں ہے، البتہ کبریٰ درست ہے کہ وہ چیز جو موثر سے بے نیاز ہو، وہ قدیم ہوتی ہے، لیکن چونکہ نتیجہ انحصار اور ارذل کے تابع ہوتا ہے، اس لیے پورا قضیہ جہلی کہلایا۔

تعریفات میں مشترک الفاظ سے اجتناب ضروری ہے

فکر کی تعریف میں معلومۃ کہہ کر ”علم“ کا لفظ استعمال فرمایا، معترض کہتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے، کیونکہ علم مشترک الفاظ میں سے ہے، اور تعریفات میں مشترک الفاظ کا استعمال درست نہیں ہوتا، اس لیے کہ تعریف سے توضیح و تشریح اور وضاحت مقصود ہوتی ہے، جبکہ یہ مقصد مشترک الفاظ سے حاصل نہیں ہوتا، چنانچہ ”علم“ بھی دو معنوں میں مشترک ہے، ایک حصول عقلی اور دوسرا اعتقاد جازم مطابق ثابت کے معنی میں، یہ دوسرا معنی پہلے سے انحصار سے ہے، کیونکہ یہ تصدیق کی ایک خاص قسم ہے، اور تصدیق اس علم کی قسم ہے، جو معنی اول کے ساتھ متصف ہوتا ہے، تو پہلا معنی عام اور دوسرا معنی خاص ہوا، لہذا ”علم“ جب مشترک الفاظ میں سے ہے، تو اسے فکری تعریف میں ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں مشترک الفاظ کا استعمال علی الاطلاق ممنوع نہیں ہے، بلکہ اس وقت ممنوع ہوتا ہے، جب وہاں کوئی ایسا قرینہ اور علامت نہ ہو، جو اس مشترک لفظ کے ایک خاص معنی کو متعین کر دے، لیکن اگر وہاں کوئی ایسا قرینہ اور علامت موجود ہے، جس سے اس کے خاص معنی کی تعیین ہو جاتی ہے، تو پھر تعریف میں مشترک لفظ کا استعمال جائز ہوتا ہے، اور یہاں قرینہ یہ ہے کہ ماتن نے اپنی کتاب میں ہر جگہ ”علم“ سے پہلا معنی یعنی ”حصول عقلی“ ہی مراد لیا ہے۔

اور فکری تعریف میں فرمایا: للتادی الى المجهول

چند امور کو اس لیے ترتیب دی جاتی ہے، تاکہ اس سے مجہول تک پہنچا جاسکے اور مجہول چیز کا علم حاصل ہو جائے، الی المجہول اس لیے فرمایا کہ اگر اس چیز کا پہلے سے علم ہے، تو پھر اس کو حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے، جو درست نہیں ہے اور یہ ”مجہول“ عام ہے چاہے مجہول تصوری ہو یا مجہول تصدیقی ہو، اگر مجہول تصوری ہو تو اس کی تحصیل معلوم تصوری سے ہوگی اور اگر مجہول تصدیقی ہے، تو اس کا اکتساب معلوم تصدیقی سے ہوگا۔

علل اربعہ کی وجہ حصر

فاعل مختار سے جو فعل بھی صادر ہوتا ہے، اس میں چار علتیں پائی جاتی ہیں علت صوریہ، مادیہ، تا علیہ اور غائیہ۔ وجہ حصر: علت اپنے معلول سے خارج ہوگی یا داخل، اگر داخل ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، اس علت

سے معلول کا وجود بالفعل ہوگا، یا بالقوہ، اگر بالقوہ ہو، تو اسے علت مادیہ کہتے ہیں، جیسے چارپائی کے لیے لکڑی، اور اگر بالفعل ہو، تو اسے علت صورتیہ کہتے ہیں، جیسے مجموعہ چارپائی، اور جب علت معلول سے خارج ہو، تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو اس سے معلول کا براہ راست صدور ہوگا، یا اس کے لیے باعث اور سبب ہوگی پہلی صورت میں علت فاعلیہ ہے، جیسے بڑھتی چارپائی کے لیے اور دوسری صورت میں علت غائیہ ہے، جیسے چارپائی پر بیٹھنا، لیٹنا وغیرہ۔

فکر کی تعریف میں علل اربعہ

”فکر“ کی تعریف میں چاروں علتیں پائی جاتی ہیں، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

لفظ ”ترتیب“ سے علت صورتیہ کی طرف مطابقت اشارہ ہے، کیونکہ ”فکر“ کی ایک صورت ہوتی ہے، جس طرح چارپائی کے تمام اجزاء کو جب مرتب اور جمع کر لیا جائے، تو ایک خاص ہیئت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح تصورات اور تصدیقات کو جمع کرنے اور مرتب کرنے کے بعد ایک خاص ہیئت حاصل ہوتی ہے، وہ ”فکر“ کی ہی صورت ہے، جس کی طرف ”ترتیب“ سے اشارہ فرمایا۔

اور لفظ ”ترتیب“ سے علت فاعلیہ کی طرف التزاماً اشارہ ہوتا ہے، اور وہ اس طرح کہ جو بھی ترتیب ہوتی ہے، اس کے لیے کوئی نہ کوئی مرتب ضرور ہوتا ہے، اور وہ قوت عاقلہ ہے، جیسے چارپائی کے لیے بڑھتی۔

اور امور معلومہ فکر کے لیے بمنزلہ مادہ ہیں، اس سے علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے، جیسے چارپائی کے لیے لکڑی کے ٹکڑے اور اجزاء۔ اور فکر سے چونکہ مجہول تک رسائی پیش نظر ہوتی ہے، اور اس تمام کارروائی سے یہی مقصود ہوتا ہے، اس لیے علت غائیہ کی طرف للتادی الی المجہول سے اشارہ فرمایا، جیسے بادشاہ کا چارپائی پر بیٹھنا، یہ چارپائی کی غرض و غایت ہے۔

فکر میں غلطی اور منطق کی ضرورت

معلوم تصورات اور تصدیقات سے جو مجہول تصورات و تصدیقات فکر کے ذریعہ حاصل کئے جاتے ہیں، اس میں غلطی واقع ہو جاتی ہے، اور بسا اوقات بڑے بڑے عقلاء اور دانشوروں سے فکر میں غلطی واقع ہوتی ہے حتیٰ کہ ایک سائنس دان ایک وقت میں کچھ سوچتا ہے، اور دوسرے وقت میں کچھ اور ہی سوچتا ہے، اس کی افکار و نظریات میں اختلاف اور تناقض پایا جاتا ہے، اس کی فکر نے ایک دفعہ عالم کے حادث ہونے کا اسے سبق پڑھایا، تو دوسرے وقت اس نے اسے کائنات کے قدیم ہونے کا فیصلہ سنا دیا، ظاہر ہے کہ دونوں فکروں کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں ہے، اس لیے ایک ایسے قانون اور ضابطے کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کی روشنی سے فکر میں غلطی سے بچا جاسکے، جو معلومات تصور یہ اور معلومات تصدیقیہ سے مجہولات کی تحصیل کا طریقہ بتائے، جو اس حقیقت کی راہنمائی کرے کہ کوئی فکر صحیح ہے، اور کوئی غلط ہے، اور وہ قانون ”منطق“ ہے۔

منطق کا لغوی اور اصطلاحی معنی

”منطق“، منطق سے مشتق ہے، اس کا معنی ہے: بولنا، اور اسے منطق اس لیے کہا جاتا ہے، قوت گویائی کا ظہور اس علم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

اصطلاحی معنی: هو الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر۔

علم منطق ایک قانونی آلہ ہے، جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔

شارح اس تعریف کے ہر لفظ کی تشریح ذکر کرتے ہیں:

”آلہ“ کی تعریف: ہی الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه، فاعل او اس کے منفعل (فاعل کے فعل کا جہاں اثر ہو یعنی اس کا محل) کے درمیان وہ واسطہ جو فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچائے، اسے آلہ کہا جاتا ہے، جیسے آہ آلہ ہے، فاعل یعنی بڑھئی اور اس کے منفعل یعنی لکڑی کے درمیان کہ بڑھئی کے عمل کا اثر لکڑی تک آہ کے واسطہ سے پہنچ رہا ہے، اس لیے یہ آہ آلہ ہے۔

آلہ کی تعریف میں فی وصول اثره اليه قید احترازی ہے، اس سے علت متوسطہ کو نکالنا مقصود ہے، کیونکہ علت متوسطہ بھی فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، اس لیے کہ شی (ج) کی علت (ب) کی علت (ا) اس شی (ج) کے لیے علت ہوتی ہے، جیسے ”ا“ علت ہے ”ب“ کے لئے اور ”ب“ علت ہے ”ج“ کے لئے اور ”ج“ معلول ہے، اس میں ”ا“ جس طرح ”ب“ کے لیے علت ہے، اس طرح ”ج“ کے لیے بھی علت ہے البتہ ”ب“ کے لیے علت قریبہ ہے، اور ”ج“ کے لیے علت بعیدہ ہے، لیکن ”ا“ ”ج“ کے لیے علت ہے ”ب“ کے واسطہ سے، یہ ”ب“ علت متوسطہ ہے، لیکن یہ ایسا واسطہ نہیں ہے، کہ علت بعیدہ کے اثر کو معلول تک پہنچا دے، کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں، چہ جائیکہ علت متوسطہ اس کے اثر کو معلول تک پہنچائے، ہاں خود علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے، اس لیے کہ معلول کا وجود اس کی وجہ سے ہوتا ہے، اور علت متوسطہ کا وجود اور صدور علت بعیدہ سے ہوتا ہے، تو علت متوسطہ اگرچہ فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، لیکن فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچا نہیں سکتی، اس لیے آلہ کی تعریف میں فی وصول اثره اليه کہہ کر علت متوسطہ کو آلہ سے نکال دیا۔

قانون کا لغوی اور اصطلاحی معنی

قانون کا لغوی معنی: مسطرة الكتاب (خط کش پیانہ)

اصطلاحی معنی: هو امر كلي ينطبق على جميع جزئياته ليعترف انكاسها منه قانون۔ ایک ایسا امر کلی ہوتا ہے، جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہوتا ہے، اور اس سے تمام جزئیات کے احکام پہنچانے جاتے ہیں، جیسے نحو کا اصول ہے ”کل فاعل مرفوع“ یہ ایک امر کلی ہے کہ جتنے بھی فاعل ہوں گے، وہ تمام حالت رُفعی میں

ہونگے۔

منطق آلہ ہے، اس لیے کہ یہ قوت عاقلہ اور نظریات تصور یہ و تصدیقیہ کے درمیان اکتساب کے لیے آلہ یعنی واسطہ بنتی ہے، چنانچہ قوت عاقلہ قوانین منطق کے ذریعہ سے مطالب کسبہ کو حاصل کرتی ہے۔

منطق قانون ہے، کیونکہ اس کے تمام مسائل کلی قواعد ہیں، جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں، مثلاً اس کا ایک قانون ہے، کہ ”سالہ ضروریہ“ کا عکس ”سالہ دائرہ“ آتا ہے، تو اب ہمارے سامنے اس کی جو بھی جزئی آئے گی، تو ہم اس کا عکس اسی طرح ہی نکال دیں گے، جیسے ایک جزئی یہ ہے: لا شی من الانسان بحجر بالضرورة اس کا عکس آئے گا: لا شی من الحجر بانسان دائما۔

منطق کی تعریف میں ”مراعاتھا“ کا اضافہ کر کے یہ بتلانا مقصود ہے، کہ نفس منطق کسی کو فکری غلطی سے نہیں بچاتی، ورنہ تو کسی منطقی سے فکری غلطی سرزد نہ ہوتی، حالانکہ بے شمار غلطیاں ہوئی ہیں، بلکہ یہ منطق اس شخص کو فکری غلطی سے بچاتی ہے، جو اس کے قوانین کی روشنی میں، ان کی رعایت اور لحاظ کرتے ہوئے کسب کرتا ہے، اور اس کے قوانین کو نظروں سے اوجھل نہیں کرتا۔

تعریف منطق میں قیودِ احترازی

لفظ ”آلہ“ جنس کے درجہ میں ہے، اس میں ہر قسم کا آلہ شامل ہے، اور القانونیہ پہلا فصل ہے، اس سے وہ تمام جزئی آلات خارج ہو گئے، جو معمار و غیرہ لوگوں کے پاس ہوتے ہیں۔

تعصم یہ دوسرا فصل ہے، اس سے وہ علوم نکل جاتے ہیں، جن کی رعایت سے بولنے میں غلطی سے بچا جاتا ہے، جیسے علوم عربیہ، صرف، نحو، معانی اور بیان۔

منطق کی تعریف بالرسم

منطق کی یہ تعریف جو ماقبل گذر چکی ہے ”رسم“ ہے ”حد“ نہیں ہے، اس کی تین وجہیں ہیں:

(۱) ”حد“ کا تعلق ذات سے ہوتا ہے، اور ”رسم“ کا تعلق عرض سے ہوتا ہے، اور منطق کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عرض ہے، ذاتیات سے نہیں ہے، کیونکہ ذاتی وہ ہوتا ہے، جو شی کی طرف فی نفسہ منسوب ہو، اور منطق کا آلہ ہونا ذاتی نہیں ہے، بلکہ دوسرے علوم کے لحاظ سے ہے۔

(۲) منطق کی یہ تعریف بالغایہ ہے، اس لیے کہ منطق کی غایت العصرۃ عن الخطا فی الفکر ہے، اور شی کی غایت، شی سے خارج ہوتی ہے، اور تعریف باعتبار الخارج ”رسم“ ہوتی ہے۔

(۳) تیسری وجہ ہنسنا فائدة جلیلة سے بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر علم کی اصل اور حقیقت اس کے مسائل ہوا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جتنے بھی علوم ہیں سب سے پہلے ان کے مسائل کو وضع کیا جاتا ہے، پھر ان

مسائل کی مناسبت سے اس علم کا نام رکھا جاتا ہے، مسائل کے بغیر علم کی کوئی حقیقت اور حیثیت نہیں ہوتی اور تعریف بحمدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اس علم کے تمام مسائل کا ابتداء سے انتہاء تک علم نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مقدمۃ الشروع فی العلم میں تمام مسائل کا علم ممکن نہیں ہوتا، اس لیے مقدمہ میں تعریف بالرسم ہوتی ہے، تعریف بحمدہ نہیں ہوتی۔

معرض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ تعریف بحمدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی، جب تک کہ تمام مسائل کا علم نہ ہو، علم بجمع المسائل تصدیق ہے، اور تعریف بحمدہ تصور ہے، اور جب تمام مسائل کا علم ہوگا، تو پھر تعریف بحمدہ ہو گی، گویا تصور کو تصدیق سے حاصل کیا جا رہا ہے، کیونکہ علم بجمع المسائل تصدیق ہے، اور تعریف بحمدہ تصور ہے، حالانکہ تصور کو تصور سے حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ تصدیق سے اور یہاں یہی لازم آرہا ہے، جو درست نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے، کہ علم بجمع المسائل تصدیق ہے، اور تعریف بحمدہ تصور ہے، لیکن تعریف بحمدہ کا تصور ان تصدیقات کی ذات پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ معرض کو یہی غلط فہمی ہوئی ہے، بلکہ تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے، تو تصور کو تصور سے حاصل کیا جا رہا ہے نہ کہ تصدیق سے فاندفع الاشکال۔

قال: وليس كُلهُ بدیهیاً وإلا لاستغنی عن تعلّمه ولا نظریاً وإلا لدار أو تسلسل بل بعضه بدیهیٌ وبعضه نظری مُستفاد منه۔

ترجمہ: ماتن نے کہا: اور کل علم منطق بدیہی نہیں ہے، ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی اور نہ کل نظری ہے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، بلکہ بعض بدیہی ہے، اور بعض نظری ہے، جو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول: هذا إشارة إلى جواب معارضة تورّد ههنا وتوجيهها أن يقال المنطق بدیهی فلاحاجة إلى تعلّمه، بيان الأول لو لم يكن المنطق بدیهیاً لكان كسبياً فاحتیج فی تحصيله إلى قانون آخر وذلك القانون أيضاً یحتاج إلى قانون آخر فإما أن یدور به الاكتساب أو یتسلسل وهو محالان لا یقال لانم لُزوم الدور أو التسلسل وإنما یلزم لو لم ینته الاكتساب إلى قانون بدیهی وهو ممنوع لأننا نقول المنطق مجموع قوانین الاكتساب فإذا فرضنا أن المنطق كسبی وحاولنا اکتساب قانون منها والتقدير أن الاكتساب لا یتّم إلا بالمنطق فیتوقّف اکتساب ذلك القانون على قانون آخر فهو أيضاً كسبی على ذلك التقدير فالدور والتسلسل لازم وتقریر الجواب أن المنطق ليس بجميع الأجزاء بدیهیاً وإلا لاستغنی عن تعلّمه ولا بجميع أجزائه كسبياً وإلا لزم الدور أو التسلسل كما ذكره المعارض بل بعض أجزائه بدیهی كالشكل الأول والبعض الآخر كسبی كباقی الأشکال والبعض الكسبی إنما یستفاد من البعض

البدیہی فلا یلزم الدور ولا التسلسل۔

واعلم أن ههنا مقامین: الأول الاحتیاجُ إلى نفس المنطق والثانی: الاحتیاجُ إلى تعلّمه والدلیل انما ینتھضُ علی ثبوت الاحتیاجِ إلیه لا إلى تعلّمه والمعارضةُ المذکورةُ وإن فَرَضْنَا إتمامَها لا تدُلُّ إلا علی الاستغناء عن تعلّم المنطق وهو لا یناقضُ الاحتیاجَ إلیه فلا یُعدُّ أن لا یُحتَاجُ إلى تعلّم المنطق لکونه ضروریًا بجمیع أجزائه أو لکونه معلومًا بشئی آخر وتكون الحاجةُ ماسةً إلى نفسه فی تحصیل العلوم النظرية فالمدکورُ فی معرض المعارضة لا یصلحُ للمعارضة لأنها المقابلةُ علی سبیل الممانعة۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: یہ (قال) ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے، جو یہاں وارد کیا جاتا ہے، اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ منطق بدیہی ہے، لہذا اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، اول (منطق کا بدیہی ہونا) کا بیان یہ ہے کہ منطق، اگر بدیہی نہ ہو تو کسی ہوگی، جس کی تحصیل میں دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی، یہ قانون بھی (چونکہ خود نظری ہے) قانون آخر کا محتاج ہوگا، لہذا اکتساب یا دور کی صورت میں ہوگا یا، طریق تسلسل اور یہ دونوں محال ہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ ہم دور اور تسلسل کا لزوم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ تو اس وقت لازم آتا ہے جب اکتساب کسی بدیہی قانون پر مبنی نہ ہو اور یہ (بدیہی قانون تک فتمی نہ ہونا) ممنوع ہے؟

کیونکہ ہم کہیں۔ گم کہ منطق اکتساب کے تمام قوانین کا مجموعہ ہے اور جب ہم نے منطق کو کسی فرض کر لیا اور قانون کی تحصیل کا ارادہ کر لیا اور مفروض یہ ہے کہ اکتساب صرف منطق ہی سے ہو سکتا ہے، تو اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون پر متوقف ہوگا، اور بتقدیر مفروض وہ بھی کسی ہوگا، تو دور اور تسلسل لازم آئے گا۔

اب (اصل معارضہ کے) جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں ہے، ورنہ اس کے سیکھنے کی ضرورت نہ ہوتی، ورنہ تمام اجزاء کے ساتھ کسی ہے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، جیسا کہ معترض نے ذکر کیا ہے، بلکہ منطق کے بعض اجزاء بدیہی ہیں، جیسے شکل اول، اور بعض اجزاء کسی ہیں، جیسے باقی شکلیں اور بعض کسی کو بعض بدیہی سے حاصل کیا جائے گا، اب نہ دور لازم آئے گا، اور نہ تسلسل۔

اور جان لیجئے کہ یہاں دو مقام ہیں اول: نفس منطق کی طرف احتیاج اور ضرورت، دوم: منطق سیکھنے کی ضرورت، اور دلیل، منطق کی احتیاج کے ثبوت پر ہے نہ کہ اس کے سیکھنے پر، اور مذکورہ معارضہ کو اگر مکمل فرض کر لیں تو وہ منطق کے سیکھنے سے استغناء پر دلالت کرتا ہے، جو احتیاج الی المنطق کے منافی نہیں

ہے، کیونکہ یہ بات کچھ بعید نہیں ہے کہ منطق سیکھنے کی ضرورت، اس لیے نہ ہو کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ شی آخر کے ذریعہ سے معلوم ہے اور نفس منطق کی علوم نظریہ کی تحصیل میں ضرورت ہو۔

پس معارضہ کے موقع پر جو کچھ ذکر ہوا، وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ معارضہ تو ممانعت کے طریق پر مقابلہ کا نام ہے۔

کل علم منطق بدیہی یا نظری

تمام علم منطق نہ تو بدیہی ہے، اور نہ تمام نظری ہے، کیونکہ اگر تمام بدیہی ہو، تو پھر ہم اس کے سیکھنے سے بے نیاز ہوتے، حالانکہ ہم اس کے تعلم سے مستغنی نہیں ہیں، اور اگر تمام نظری ہو، تو دور یا تسلسل لازم آئے گا، اور یہ درست نہیں ہے، بلکہ بعض منطق بدیہی ہے، اور بعض نظری ہے، اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے، یہ متن کا مفہوم اور اس کا خلاصہ ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ دراصل یہاں ایک معارضہ وارد ہوتا ہے، یہ ”قال“ اس کا جواب واقع ہو رہا ہے۔

فن مناظرہ کی چند اصطلاحات

”معارضہ“ کی تقریر و تشریح سے پہلے فن مناظرہ کی چند اصطلاحات کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے، تاکہ اصل معارضہ اچھی طرح سمجھا جاسکے: (۱) منع (۲) نقض اجمالی (۳) نقض تفصیلی (۴) معارضہ۔۔۔

منع: اگر استدلال کرنے والا اپنے مدعا کے لیے کوئی دلیل دے اور مقابل اس کے کسی مقدمہ کے بارے میں کہہ دے: لانسلم (ہم یہ نہیں مانتے) یا کہہ دے: ہذہ المقدمۃ ممنوعۃ (یہ مقدمہ ممنوع ہے) یہ منع ہے۔

اور اگر مقابل دلیل بھی ذکر کرے تو اسے ”سند منع“ کہتے ہیں۔

نقض اجمالی: اگر مقابل کسی غیر معین مقدمہ میں خلل بیان کرے، تو یہ نقض اجمالی ہے۔

نقض تفصیلی: اور اگر مقابل کسی معین مقدمہ میں خلل بیان کرے، تو یہ نقض تفصیلی ہے۔

معارضہ: اگر مقابل متدل کے مدعا کی نقیض کسی دلیل سے ثابت کرے، تو اسے معارضہ کہا جاتا ہے۔

معارضہ کی تقریر

گذشتہ صفحات میں دلائل سے احتیاج الی المنطق ثابت کی گئی ہے، اس پر مقابل معارضہ کرتا ہے، کہ ہم منطق کے محتاج نہیں ہیں، کیونکہ علم منطق بدیہی ہے، اسے سیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

کل منطق اس لیے بدیہی ہے، کہ اگر بدیہی نہ ہو تو نظری اور کسی ہوگی، اس کی تحصیل میں دوسرے قانون کی ضرورت پڑے گی، اور وہ بھی چونکہ نظری ہے، اس لیے اس کی تحصیل میں تیسرے قانون کی ضرورت پڑے گی، اس طرح یہ سلسلہ چلتا چلا جائے تو تسلسل لازم آئے گا، اور اگر لوٹے تو دور ہے، تسلسل ہو یا دور، یہ دونوں محال ہیں، اس لیے کل منطق کا نظری ہونا بھی ناممکن اور محال ہے۔

اب معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ ”اگر کل منطق نظری ہو، تو تسلسل یا دور لازم آتا ہے“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر حال میں دور یا تسلسل لازم نہیں آتا بلکہ اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ اکتساب کا سلسلہ کسی بدیہی قانون تک منتہی نہ ہو، ایسا ہو سکتا ہے، کہ ایک قانون تو اپنی تحصیل میں قانون آخر کا محتاج ہو لیکن قانون آخر بدیہی ہونے کی وجہ سے اپنی تحصیل میں کسی کا محتاج نہ ہو، گویا پھر اکتساب کا سلسلہ طول نہیں پکڑے گا، بلکہ ختم ہو جائے گا، پھر نہ تسلسل لازم آئے گا اور نہ دور، اس لیے کل منطق بدیہی ہے، اور تسلسل یا دور لازم نہیں آتا؟

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ منطق اکتساب کے جملہ قوانین کے مجموعہ کا نام ہے، جب ہم نے کل منطق کو نظری فرض کر لیا تو پھر اکتساب کا ہر قانون بھی نظری ہوگا، کوئی بھی بدیہی نہیں ہوگا، اس لیے سلسلہ اکتساب کسی بدیہی قانون تک منتہی نہیں ہوگا، ورنہ تو مفروض کے خلاف لازم آئے گا، بلکہ ایک قانون اپنی تحصیل میں دوسرے کا محتاج ہوگا، اور وہ بھی چونکہ نظری ہے، اس لیے وہ اپنی تحصیل میں قانون ثالث کا محتاج ہوگا، یہ سلسلہ چلتا چلا جائے تو تسلسل ہے، لوٹے تو دور ہے۔

اکتساب کے سارے قوانین اس لیے منطقی ہیں کہ اکتساب یا تصورات کا ہوگا، یا تصدیقات کا، پہلا معرف اور قول شارح سے ہوتا ہے، دوم حجت اور قیاس سے، اکتساب کے سارے قوانین انہیں دو میں منحصر ہیں، اس لیے جب منطق کے تمام مسائل کو نظری فرض کر لیا جائے تو پھر اکتساب کا کوئی قانون بدیہی نہیں ہو سکتا، اور نہ اکتساب کی انتہا کسی بدیہی قانون پر ہو سکتی ہے، اس لیے کل منطق کو نظری ماننے کی صورت میں تسلسل یا دور ضرور لازم آتا ہے۔

معارضہ کا پہلا جواب

علم منطق اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نہ تو بدیہی ہے، اور نہ نظری بلکہ اس کے بعض مسائل بدیہی اور بعض نظری ہوتے ہیں، اس لیے ہم نہ تو منطق کی تعلیم و تعلم سے مستغنی ہیں اور نہ یہاں کوئی دور یا تسلسل لازم آتا ہے، کیونکہ سیکھنے سے استغناء اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ منطق کے تمام مسائل بدیہی ہوں، اسی طرح دور یا تسلسل اس وقت لازم آتا ہے، جب تمام مسائل نظری ہوں، جبکہ نفس الامر اور حقیقت میں ایسا نہیں ہے، بلکہ بعض مسائل بدیہی اور بعض نظری ہیں اور نظری بدیہی سے حاصل کئے جاتے ہیں، جیسے شکل اول بدیہی ہے، اس کے نتائج منطقی کے ہاں ظاہر ہوتے ہیں، اور باقی اشکال نظری ہیں، یہ جواب ماتن کا ہے۔

معارضہ کا دوسرا جواب

یہ جواب شارح کی جانب سے ہے، یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) احتیاج الی المنطق (۲) احتیاج الی تعلم المنطق

دلیل سابق سے منطق کی ضرورت ثابت کی گئی ہے، اس کے تعلم کی ضرورت پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی۔ اور مذکورہ معارضہ اس کے مقدمات سے قطع نظر کر کے اگر اس کو مکمل فرض کر لیا جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم منطق سیکھنے سے بے نیاز ہیں اور یہ بے نیازی منطق کی ضرورت اور احتیاج کے منافی اور معارض نہیں ہے، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ منطق سیکھنے کی ضرورت اس بناء پر پیش نہ آئے کہ منطق کے تمام مسائل بدیہی ہوں یا وہ کسی اور ذریعہ سے حاصل ہو جائے، لیکن علوم نظر یہ کی تحصیل میں بہر حال نفس منطق کی ضرورت ضرور پڑتی ہے۔

معارضہ نہیں

در حقیقت یہ معارضہ معرض معارضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لیے کہ معارضہ مقابلہ علی سبیل الممانعہ ہوتا ہے کہ متدل نے جو اپنا مدعا دلیل سے ثابت کیا ہے، اس کا مقابل اس کی بعینہ نقیض کو دلیل سے ثابت کر دے، یہاں دعویٰ احتیاج الی المنطق ہے، اور مقابل نے ”منطق سیکھنے کی عدم ضرورت“ کو یہ کہہ کر ثابت کیا ہے کہ ”علم منطق بدیہی“ ہے، لہذا اس کے تعلم کی ضرورت نہیں ہے، ہاں معارضہ اس وقت درست قرار پاتا، جب ”منطق کی عدم ضرورت“ کو دلیل سے ثابت کیا جاتا، اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

نفس مسئلہ کی وضاحت

ماتن نے پہلے دلیل سے جب منطق کی احتیاج کو ثابت کر دیا، تو اب اس مسئلہ کی وضاحت کر رہے ہیں کہ آیا منطق بدیہی ہے یا نظری، کیونکہ اگر منطق تمامہ بدیہی ہو، تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ پھر اس کی تدوین فی الکتاب کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر نظری ہو، تو اس کی تحصیل محال ہوگی، پھر بھی اس کی تدوین کی حاجت نہیں، اس لیے ماتن نے اصل مسئلہ کی طرف نشاندہی کر دی کہ کل منطق نہ بدیہی ہے، اور نہ نظری، بلکہ بعض منطق بدیہی ہے، اور بعض منطق نظری ہے، اس لیے اس کی تدوین کی ضرورت ہے، یہ ”قال“ اس تفصیل کی روشنی میں نفس مسئلہ کی وضاحت پر مبنی ہو گا، کسی معارضہ کا جواب نہیں ہوگا۔

بحث ثانی

قال: البحث الثانی فی موضوع المنطق موضوع کُلِّ علم ما یبحث فیہ عن غورِہ
التي تلحقہ لِمَا هو هو ای لذاتہ اولِما یساوِیہ او لِجُزْئِہ فموضوع المنطق المعلومات

التصوریۃ والتصدیقیۃ لَأَنَّ المنطقی یَبْحَثُ عنها من حیث إنها تُوصَلُ إلى مجهول تصورى أو تصدیقى ومن حیث إنها یتوقفُ علیها الموصولُ إلى التصور کكونها کلیۃً وجزئیۃً وذاتیۃً وعرضیۃً وجنسًا وفصلًا وعرضًا وخاصةً ومن حیث إنها یتوقفُ علیها الموصولُ إلى التصدیق إِماتوقفًا قریبًا کَکَوْنِهَا قضیۃً وعکسَ قضیۃً ونقیضَ قضیۃً وإِماتوقفًا بعیدًا کَکَوْنِهَا موضوعاتٍ و محمولاتٍ.

ترجمہ: دوسری بحث منطق کے موضوع میں ہے ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے، جس میں اس علم کے ان عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جو اس کو لذاتہ یا امر مساوی کے واسطہ یا جزئی کے واسطہ سے لاحق ہوں، اس لیے منطق کا موضوع ”معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ“ ہیں کیونکہ منطقی ان سے بحث کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچاتی ہیں اور اس حیثیت سے (بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصول الی التصور (قول شارح) موقوف ہوتا ہے، جیسے ان کا کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، عرض اور خاصہ ہونا، اور اس حیثیت سے (منطقی بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصول الی التصدیق (حجت) موقوف ہوتا ہے، توقف قریبی (بلا واسطہ) ہو جیسے ان کا قضیہ، عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا، یا توقف بعیدی (بالواسطہ) ہو جیسے ان کا موضوعات اور محمولات ہونا۔

اقول: قد سمعتُ أن العلم لا یتمیزُ عند العقل إلا بعد العلم بموضوعه ولما كان موضوع المنطقِ أخصَّ من مطلق الموضوع والعلمُ بالخاص مسبقٌ بالعلم بالعام وجبَ أولاً تعریفُ مطلقِ موضوع العلم حتى یحصلَ به معرفۃُ موضوع علم المنطق فموضوعُ کُلِّ علمٍ ما یُبْحَثُ فی ذلک العلم عن عوارضه الذاتیۃ کبدن الإنسان لعلم الطب فإنه یُبْحَثُ فیہ عن أحواله من حیث الصحۃ والمرض وکالکلمۃ لعلم النحو فإنه یُبْحَثُ فیہ عن أحوالها من حیث الإعراب والبناء والعوارض الذاتیۃ هی التی تلحق الشیء لما هو هوای لذاته کالتعجب لللاحق لذات الإنسان أو تلحق الشیء لجزئہ کالحركة بالإرادة لللاحق للإنسان بواسطۃ أنه حیوان أو تلحقه بواسطۃ أمرٍ خارجٍ عنه مساوٍ لہ کالضحک العارض للإنسان بواسطۃ التعجب۔

والتفصیل ہناک أن العوارض ست لأن ما یعرضُ الشیء إِمَّا أن یكون عروضہ لذاته أو لجزئہ أو لأمرٍ خارجٍ عنه والأمر الخارج عن المعروف إِمَّا مساوٍ لہ أو أعمُّ منه أو أخصُّ منه أو مائثل لہ فالثلثۃ الأولُ وهی العارضُ لذاتِ المعروف والعارضُ لجزئہ والعارضُ المُساوئُ تُسمی أعراضاً ذاتیۃً لإستنادها إلى ذاتِ المعروف إِمَّا العارضُ للذات فظاہرٌ وإِمَّا العارضُ للجزء فلأنَّ الحرء داخلٌ فی الذاتِ والمستندٌ إلى ما هو

ففي الذات مستنداً إلى الذات في الجملة وأما العارضُ لِلأمرِ المُساوئِ فلأنَّ
المساوئِ يكون مستنداً إلى الذاتِ المعروضِ والعارضُ مستنداً إلى المساوئِ وَ
المستندُ إلى المستندِ إلى الشيءِ مستنداً إلى ذلك الشئِ فيكون العارضُ أيضاً
مستنداً إلى الذاتِ والثلاثة الأخيرةُ وهي العارضُ لأمرٍ خارجٍ أعمُّ من المعروضِ كما
لحركة اللاحقه للأبيض بواسطة أنه جسمٌ وهو أعمُّ من الأبيض وغيره والعارضُ
للخارجِ الأخصُّ كالضحكِ العارضِ للحيوانِ بواسطة أنه إنسانٌ وهو أخصُّ من
الحيوانِ والعارضُ بسببِ المباني كالحرارةِ العارضةِ للماءِ بسببِ النارِ وهي مابنةٌ
للماءِ تُسمَّى اعراضاً غريبةً لما فيها من الغرابةِ بالقياسِ إلى ذاتِ المعروضِ والعلومُ
لا يُبحثُ فيها إلا عن الأعراضِ الذاتيةِ لموضوعاتها فلهذا قال عن عوارضه التي
تَلَحُّقُه لما هو هو الخ إشارةً إلى الأعراضِ الذاتيةِ وإقامةً للخدم مقامَ المَحْدودِ.

وإذا تمَّ هَذَا هذا فنقول موضوعُ المنطقيِّ المعلوماتِ التصوريةِ والتصديقيةِ لأنَّ
المنطقيَّ يبحثُ عن أعراضها الذاتيةِ وما يُبحثُ في العلمِ عن أعراضه الذاتيةِ فهو
موضوعُ ذلك العلمِ فيكونُ المعلوماتِ التصوريةِ والتصديقيةِ موضوعَ المنطقيِّ
وإنما قلنا إنَّ المنطقيَّ يبحثُ عن الأعراضِ الذاتيةِ للمعلوماتِ التصوريةِ
والتصديقيةِ لأنَّه يَبْحَثُ عنها من حيث إنها توصلُ إلى مجهولٍ تصوريٍّ أو مجهولٍ
تصديقيٍّ كما يُبحثُ عن الجنسِ كالحيوانِ والفصلِ كالناتقِ وهما معلومان تصور
يان من حيث إنهما كيف يُرَكَّبَانِ ليوصلَ الجموعُ إلى مجهولٍ تصوريٍّ كالإنسانِ
وكما يُبحثُ عن القضايا المتعددةِ كقولنا العالمُ متغيرٌ وكلُّ متغيرٍ محدثٌ وهما
معلومان تصديقيان من حيث إنهما كيف يتولَّفان فيصيرُ المجموعُ قياساً موصلًا إلى
مجهولٍ تصديقيٍّ كقولنا العَالَمُ محدثٌ وكذلك يُبحثُ عنها من حيث إنها يتوقفُ
عليها المُوَصِّلُ إلى التصورِ ككونِ المعلوماتِ التصوريةِ كليةً وجزئيةً وذاتيةً
وعرضيةً وجنساً وفضلاً وخاصةً ومن حيث إنها يتوقفُ عليها المُوَصِّلُ إلى التصديقِ
إِمَّا تَوْفِيقاً قَرِيباً أَوْ بِلا واسطَةٍ ككونِ المعلوماتِ التصديقيةِ قضيةً أو عكسَ قضيةٍ أو
نقيضَ قضيةٍ وإِمَّا تَوْفِيقاً بَعِيداً أَوْ بِلا واسطَةٍ ككونها موضوعاتٍ ومحمولاتٍ فإن
الموصلَ إلى التصديقِ يتوقفُ على القضايا بالذاتِ لِتَرَكُّبِهِ منهما والقضايا موقوفةٌ
على الموضوعاتِ والمحمولاتِ فيكون الموصولُ إلى التصديقِ موقوفاً على
القضايا بالذاتِ وعلى الموضوعاتِ والمحمولاتِ بواسطة توقُّفِ القضايا عليها
وبالجملة المنطقيُّ يَبْحَثُ عن أحوالِ المعلوماتِ التصوريةِ والتصديقيةِ التي هي

إيمانفس الإيصال إلى المجهولات أو الاحوال التي يتوقف عليها الإيصال وهذه
الاحوال عارضة للمعلومات التصورية والتصديقية لذواتها فهو باحث عن الأعراض
الذاتية لها۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: یہ بات آپ نے سنی ہے کہ علم عقل کے نزدیک اس وقت ممتاز ہوتا ہے، جب اس کا
موضوع معلوم ہو اور چونکہ منطق کا موضوع مطلق موضوع سے اخذ ہے (اور مطلق موضوع اعم ہے)
اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہوتا ہے، اس لیے پہلے مطلق علم کے موضوع کی تعریف ضروری ہے، تا
کہ اس کے ذریعہ سے منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے۔

پس ہر ”علم کا موضوع وہ ہوتا ہے، جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، جیسے ”انسانی
بدن“ علم طب کا (موضوع) ہے، اس لیے علم طب میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کے لحاظ سے
بحث کی جاتی ہے، اور جیسے ”کلمہ“ علم نحو کا (موضوع) ہے، اس لیے نحو میں کلمہ کے احوال سے اعراب و
بناء کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے۔

اور ”عوارض ذاتیہ“ وہ احوال ہیں، جو شی کو اس امر کی وجہ سے لاحق ہوں، جو امر کہ وہی شی ہے یعنی لذاتہ
(کسی واسطہ کے بغیر عارض ہوں) جیسے تعجب ذات انسان کو لاحق ہوتا ہے، یا شی کو اس کے جزء کے
واسطہ سے لاحق ہوں، جیسے حرکت بالا ارادہ جو انسان کو حیوان کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے، یا شی کو (وہ
احوال) امر خارج مساوی کے واسطہ سے لاحق ہوں، جیسے حُک (ہنسنا) جو انسان کو تعجب کے واسطہ سے
عارض ہوتا ہے۔

اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں، کیونکہ جو چیز شی کو عارض ہو، اس کا عرض یا تو لذاتہ ہوگا، یا اس
کے جزء کے واسطے سے ہوگا، یا امر خارج کے واسطے سے ہوگا، اور وہ امر، جو معروض سے خارج ہو، وہ یا تو
اس کے مساوی ہوگا، یا اس سے عام ہوگا، یا اس سے خاص ہوگا، یا اس کے مابین ہوگا، پہلے تین یعنی
عارض لذات المعروض اور عارض لجزئہ اور عارض للمساوی کو ”اعراض ذاتیہ“ کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ
ذات معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں عارض للذات تو ظاہر ہے، اور عارض للجزء اس لیے کہ جزء
ذات میں داخل ہوتا ہے، اور جو چیز (حرکت بالا ارادہ) اس چیز (حیوان) کی طرف منسوب ہو، جو ذات
(انسان) میں ہے وہ (حرکت بالا ارادہ) ذات (انسان) کی طرف منسوب ہوتی ہے فی الجملہ اور جو امر
مساوی کے واسطے سے عارض ہو، وہ اس لیے کہ امر مساوی (تعجب) ذات معروض (انسان) کی طرف
منسوب ہوتا ہے، اور عارض (حُک) امر مساوی (تعجب) کی طرف منسوب ہوتا ہے اور منسوب
(تعجب) الی الشی (انسان) کی طرف جو منسوب (حُک) ہو، وہ (حُک) اس شی (انسان) کی طرف
منسوب ہوتا ہے، لہذا عارض (حُک) بھی ذات (انسان) کی طرف منسوب ہوگا۔ اور آخری تین یعنی

جو ایسے امر خارج کی وجہ سے عارض ہو، جو معروض سے اعم ہے جیسے وہ حرکت، جو ابھٹ کو جسم ہونے کے واسطے سے لاحق ہو اور جسم ابھٹ وغیرہ سے عام ہے، اور جو خارج انھیں کے واسطے سے عارض ہو، جیسے صھک حیوان کو انسان ہونے کے واسطے سے عارض ہوتا ہے، اور انسان حیوان سے انھیں سے، اور جو امر مابین کے سبب سے عارض ہو، جیسے حرارت جو پانی کو آگ کے سبب سے عارض ہوتی ہے، اور آگ پانی کے مابین ہے، ان تینوں کو اعراض غریبہ کہا جاتا ہے، کیونکہ ان میں ذات معروض کے لحاظ سے غرابت ہے۔ اور علوم میں ان کے موضوعات کے ذاتی عوارض سے ہی بحث کی جاتی ہے، اس لیے ماتن نے ”عن عوارضہ التی تلحقہ لما ہو هو.....“ کہا ہے اعراض ذاتیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور حد (اس تعریف) کو محدود (اعراض ذاتیہ) کی جگہ رکھتے ہوئے۔

اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع ”معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ“ ہیں، کیونکہ منطقی انہیں کے ذاتی اعراض سے بحث کرتا ہے، اور علم میں جس چیز کے ذاتی اعراض سے بحث کی جائے، وہی اس علم کا موضوع ہوتی ہے (اور منطق میں چونکہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے) اس لیے منطق کا موضوع ”معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ“ ہوں گی۔

اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے، یہ اس لیے (کہا ہے) کہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی کی طرف موصل (پہنچانے والے) ہوتے ہیں، جیسے وہ ”جنس“ مثلاً ”حیوان“ اور ”فصل“ مثلاً ”ناطق“ جو معلوم تصوری ہیں، ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان دونوں کو کیسے مرکب کیا جائے، تاکہ یہ مجموعہ مجہول تصوری، مثلاً انسان تک پہنچا دے، اور جیسے وہ متعدد قضایا، مثلاً العالم متغیر وکل متغیر حادث جو معلوم تصدیقی ہیں، ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان کو کیسے ترتیب دیا جائے، تاکہ ان کا مجموعہ مجہول تصدیقی، مثلاً العالم حادث تک پہنچانے والا قیاس بن جائے۔

اسی طرح منطقی ان (معلومات تصوریہ و تصدیقیہ) سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہے، جیسے معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ، جنس، فصل اور خاصہ ہونا، اور اس حیثیت سے (بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہوتا ہے، توقف قریبی ہو یعنی واسطہ کے بغیر جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ، عکس قضیہ، یا نقیض قضیہ ہونا، اور یا توقف بعیدی ہو یعنی بالواسطہ ہو، جیسے معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کا موضوعات اور محمولات ہونا، اس لیے کہ موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے، کیونکہ موصل الی التصدیق انہی سے مرکب ہوتا ہے، اور قضایا موضوعات و محمولات پر موقوف ہیں، اس لیے موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوگا، اور موضوعات و محمولات پر بایں واسطہ کہ قضایا ان پر موقوف ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ منطقی معلومات تصور یہ و تصدیقہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے، جو نفس ایصال الی مجہولات ہیں، یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے، اور یہ احوال معلومات تصوری اور تصدیقی کو ذاتی ہونے کی وجہ سے عارض ہوتے ہیں، اس لیے منطقی ان کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔

مطلق موضوع کی تعریف

ہر علم چونکہ اپنے موضوع کے لحاظ سے دوسرے علم سے ممتاز ہوتا ہے، اس لیے فن منطق کا موضوع بیان کرنا بھی ضروری ہے، تاکہ منطق کی تحصیل میں پوری بصیرت ہو جائے، لیکن منطق کے موضوع سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کتب منطق میں بیان کی جاتی ہے، کیونکہ منطق کا موضوع اخص ہے، اور مطلق موضوع اعم ہے، اور خاص کا علم بعد میں ہوتا ہے، اور عام کا پہلے، اس لیے ماتن و شارح نے بھی یہاں منطق کے موضوع کو بیان کرنے سے پہلے نفس موضوع کی تعریف ذکر کی کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

موضوع کی تعریف: ہر علم کا موضوع وہ امور ہوتے ہیں، جس علم میں ان کے ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جیسے علم طب کا موضوع ”بدن انسانی“ ہے، اس علم میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے یا جیسے علم نحو ہے، اس کا موضوع ”کلمہ“ ہے، اس علم میں کلمہ کے احوال سے اعراب و بناء کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے۔

عوارض ذاتیہ

عوارض ذاتیہ سے وہ احوال مراد ہیں، جو شی کو اس امر کی وجہ سے عارض ہوں کہ وہ شی ہے یعنی بالذات عارض ہوں، اس میں کوئی واسطہ کارفرمانہ ہو یا شی کو اس کے جزء کے واسطے سے یا امر خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوں، ماتن و شارح نے عوارض ذاتیہ کی تعریف میں دو ضمیریں ذکر کی ہیں، چنانچہ فرمایا:

”تلاحقه لما هو هو“ اس میں پہلی ضمیر ”ما“ موصولہ کی طرف لوٹ رہی ہے، اور دوسری ضمیر ”شی“ کی طرف راجع ہے، ترجمہ اسی تفصیل کی روشنی میں ذکر کیا گیا ہے۔

”لذا“ کہہ کر ”هو هو“ کی تشریح کر دی کہ وہ امور شی کو ذات کی وجہ سے عارض ہوں، اس لحوق کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وہ عارض شی کو ذات کی وجہ سے عارض ہو، جیسے ”تعجب“ ذات انسان کو بالذات عارض ہوتا ہے، کیونکہ تعجب کا معنی ہے: ادراک امور غریبہ اور انسان بھی مدرک امور غریبہ ہے، اور ذات انسان کو یہ تعجب کسی واسطہ کے بغیر لاحق ہوتا ہے۔

(۲) وہ عارض شی پر جزء کے واسطہ سے محمول ہو، جیسے حرکت بالا ارادہ ذات انسان کو لاحق ہوتی ہے، لیکن

بالذات نہیں، بلکہ حیوان کے واسطے سے اور حیوان ماہیت انسان (حیوان ناطق) کا جزء ہے، اس جزء کی وساطت سے انسان کو حرکت بالا ارادہ عارض ہوتی ہے۔

معتزض کہتا ہے کہ متحرک بالا ارادہ عارض نہیں ہے، بلکہ انسان کا جزء ہے، کیونکہ متحرک بالا ارادہ حیوان کا جزء ہے، اور حیوان انسان کا جزء ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء، لہذا متحرک بالا ارادہ انسان کا جزء ہوا، اور جزء ذات میں داخل ہوتا ہے، آپ نے اسے عارض کیسے قرار دے دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد متحرک بالا ارادہ سے بالفعل ہے، اور جو متحرک بالا ارادہ حیوان کا جزء ہے، وہ بالقوہ ہے، کیونکہ اگر اسے علی الاطلاق حیوان کا جزء قرار دے دیا جائے، تو پھر یہ لازم آئے گا، کہ حالت سکون میں حیوان، حیوان نہ ہو، جو خلاف واقع چیز ہے۔

(۳) وہ عارض شی کو ایک ایسے امر کے واسطے سے عارض ہو کہ وہ واسطہ معروض کے مساوی ہو، جیسے ٹھک انسان کو تعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے، اور تعجب انسان کے مساوی ہے جتنے افراد پر انسان صادق آتا ہے، ان پر متعجب بھی صادق آتا ہے۔

چھ عوارض

وجہ حصر: وہ امر جو شی کو عارض ہوتا ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں، اس کا عروض ذات کی وجہ سے ہوگا، یا جزء کی وجہ سے یا ایک ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہوگا، جو اس شی سے خارج ہو، پھر اس امر خارج کی چار صورتیں ہیں وہ امر خارج معروض کے مساوی ہوگا، یا معروض سے اعم ہوگا، یا معروض سے اخص ہوگا، یا معروض کے مباین ہوگا۔ پہلے تین ”عوارض ذاتیہ“ ہیں اور آخری تین ”عوارض غریبہ“ ہیں۔

پہلے تین عوارض ذاتیہ اس لیے ہیں کہ وہ معروض کی ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں، چنانچہ جو عارض معروض کی ذات کو براہ راست لاحق ہو، اس کا ذاتی ہونا بالکل واضح ہے، اور جو عارض معروض کو جزء کی وجہ سے عارض ہو، اس کو عرض ذاتی اس لیے کہا جاتا ہے کہ جزء ذات میں داخل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز (حرکت بالا ارادہ) ماہونی الذات (حیوان) کی طرف منسوب ہو، وہ (حرکت بالا ارادہ) اس ذات (انسان) کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی حرکت حیوان کی طرف منسوب ہوتی ہے، اور حیوان انسان کا جزء ہے، لہذا جو چیز انسان کے جزء یعنی حیوان کی طرف منسوب ہوتی ہے، وہ انسان کی طرف بھی منسوب ہوگی، اس لیے حرکت انسان کو عارض ہوگی حیوان کے واسطے سے اور انسان چونکہ ذات ہے، اور حرکت اس ذات کی طرف منسوب ہے، اس بناء پر اس کو بھی عرض ذاتی کہا جاتا ہے۔

اور جو عارض معروض کو امر مساوی کے واسطے سے لاحق ہو، اس کو ذاتی اس لیے کہا جاتا ہے کہ عارض امر مساوی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور امر مساوی معروض کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز (ٹھک)

منسوب (تعجب) الی الشی (انسان) کی طرف منسوب ہو، وہ (ضحک) اس شی (انسان) کی طرف منسوب ہوتی ہے لہذا ضحک تعجب کے واسطے سے انسان کو عارض ہوتا ہے، اور اس عارض (ضحک) کو چونکہ انسان کے ساتھ نسبت قائم ہو گئی ہے، اس لیے اس کو بھی عرض ذاتی کہا جاتا ہے۔

والثلاثة الاخيرة آخری تین عوارض غریبہ کا ذکر کرتے ہیں:

(۱) عارض معروض کو ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہو کہ وہ امر معروض سے خارج ہو اور اس معروض سے اعم ہو، جیسے ”حرکت“ ”ابيض“ ”کو جسم“ کے واسطے سے لاحق ہے، اور جسم ابیض سے خارج ہے، اور اعم ہے، اس لیے کہ جسم تو غیر ابیض کا بھی ہوتا ہے۔

(۲) عارض معروض کو ایک ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہو کہ وہ امر معروض سے خارج ہو، لیکن معروض سے اخص ہو، جیسے ضحک حیوان کو انسان کے واسطے سے عارض ہوتا ہے اور انسان حیوان سے اخص ہے۔

(۳) عارض معروض کو ایک ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہو کہ وہ معروض سے خارج ہو اور اس کے مبائن ہو، جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے، اور آگ پانی سے خارج ہے، اور اس کے مبائن ہے۔

ان تین کو عوارض غریبہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان میں معروض کی ذات کے اعتبار سے غرابت پائی جاتی ہے۔ علوم میں صرف موضوعات کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، عوارض غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی، اسی حقیقت کے پیش نظر ماتن نے ”عوارضہ التی تلحقہ لما ہو ہو“ سے عوارض ذاتیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

عوارض غریبہ سے اس لیے بحث نہیں ہوتی کہ علم کا موضوع درحقیقت وہ شی کے ذاتی احوال ہی ہوتے ہیں اور عوارض غریبہ دوسری اشیاء کے احوال ذاتیہ ہوتے ہیں اس خاص شی کے ذاتی احوال نہیں ہوتے، اس لیے ان سے بحث نہیں ہوتی، جیسے ”حرکت“ ”ابيض“ ”کو جسم“ کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے، لیکن یہ حرکت جسم کے لیے عرض ذاتی ہے، اس لیے کہ دراصل یہ جسم کی حالت ہے، اور ابیض کے لیے عرض غریب ہے، لہذا جس فن کا موضوع جسم ہے، اس میں اس حرکت سے بحث ہوتی ہے۔

اور ماتن نے حد یعنی تلحقہ لما ہو ہو کو محدود یعنی عوارض ذاتیہ کی جگہ قائم کر دیا اقامۃ للحد

مقام المحدود۔

منطق کا موضوع

منطق کے موضوع کے بارے میں مختلف اقوال ہیں جن کو طوالت کے اندیشہ سے نوک تحریر میں نہیں لایا جا رہا، صرف متاخرین مناطقہ کے قول مختار، جس کو ماتن و شارح نے ذکر کیا ہے، ذرا تفصیل کے ساتھ پیش خدمت ہے۔

منطق کا موضوع ”معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ“ ہیں، جو ایصال کا فائدہ دیں، لہذا وہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ جو ایصال الی التصور والی التصدیق کا فائدہ نہیں دیتیں، وہ منطق کے موضوع سے خارج ہیں۔

معلومات تصوریہ کے احوال کی تفصیل

منطق کا موضوع دو اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) معلومات تصوریہ جو ایصال الی التصور المحمول کا فائدہ دیں۔

(۲) معلومات تصدیقیہ جو ایصال الی التصدیق المحمول کا فائدہ دیں۔

معلومات تصوریہ کے وہ احوال جن سے علم منطق میں بحث ہوتی ہے، ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محمول تصوری کی طرف ایصال ہو، خواہ محمولات کے علم بالکنہ کی طرف ہو جیسے حد تام میں ہوتا ہے، یا علم بالوجہ کی طرف ہو، ذاتی ہو یا عرضی، جیسے حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص میں ہوتا ہے، اس کی بحث معرف اور قول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔

(۲) وہ احوال جو ایصال الی التصور المحمول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں، جیسے معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ، جنس، فصل اور خاصہ ہونا، ان کی بحث کلیات خمسہ میں ہوتی ہے۔

(۳) وہ احوال جو ایصال الی التصور المحمول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں یعنی بالواسطہ موقوف علیہ ہیں، جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع اور محمول ہونا، ان کا بیان قضایا کی بحث میں آئے گا۔

معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل

اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین قسمیں ہیں:

(۱) معلومات تصدیقیہ اس حیثیت سے کہ وہ موصول الی المحمول التصدیقی یقینی ہو یا غیر یقینی، جازم ہو یا غیر جازم ہوں، اس کی بحث قیاس و استقراء اور تمثیل کے ذیل میں ہوتی ہے۔

(۲) وہ احوال جن پر موصول الی التصدیق موقوف ہوتا ہے، لیکن توقف قریب یعنی کسی واسطہ کے بغیر موقوف ہوتا ہے، جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ، عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا۔

(۳) وہ احوال جن پر موصول الی التصدیق توقف بعید کے ساتھ موقوف ہوتا ہے یعنی بالواسطہ جیسے معلومات تصدیقیہ کا موضوعات اور محمولات ہونا، اس لیے کہ موصول الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان سے ہی مرکب ہوتا ہے اور قضایا موضوعات و محمولات پر موقوف ہوتے ہیں، اس لیے موصول الی التصدیق قضایا پر تو بالذات موقوف ہے اور موضوعات و محمولات پر قضایا کے واسطہ سے موقوف ہے۔

قال: وقد جرت العادة بأن يُسمى الموصول إلى التصور قولاً شارحاً أو الموصول إلى التصديق حجةً ويجب تقديم الأول على الثاني وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعاً لأن كل تصديق لابد فيه من تصور المحكوم عليه إما بذاته أو بأمر صادق عليه والمحكوم به كذلك والحكم لامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه الأمور

ترجمہ: اور موصول الی التصور کو ”قول شارح“ اور موصول الی التصديق کو ”حجت“ کہنے کی (مناطقہ کی) عادت جاری ہے، اور پہلے موصول الی التصور کو دوسرے (موصول الی التصديق) پر وضعاً مقدم کرنا ضروری ہے، کیونکہ تصور تصديق پر طبعاً مقدم ہے، اس لیے کہ ہر تصديق میں محکوم علیہ کا تصور ضروری ہے، بذاتہ ہو یا اس پر امر صادق کے ذریعہ سے ہو، اسی طرح محکوم بہ کا تصور ضروری ہے، کیونکہ حکم اس آدمی سے ممتنع (حاصل نہیں ہو سکتا) ہے، جو ان امور (تصديق میں تصورات ثلاثہ) سے ناواقف ہو۔

اقول: قد عرفت أن الغرض من المنطقي استحصال المجهولات والمجهول إما تصویری أو تصدیقی فنظر المنطقي إِمَّا فِي الموصول إلى التصور وإِمَّا فِي الموصول إلى التصديق وقد جرت العادة أي عادة المنطقيين بأن يُسموا الموصول إلى التصور قولاً شارحاً أما كونه قولاً فلأنه في الأغلب مركب والقول يُرادُ فهُ وأما كونه شارحاً فلشرحهِ وإيضاحهِ ماهيات الأشياء والموصول إلى التصديق حجة لأن من تمسك به استدلالاً على مطلوبه غلبَ على الخصم من حجٍّ يحجُّ إذا غلبَ وَيَجِبُ أي يَسْتَحْسِنُ تقديم مباحث الأول أي الموصول إلى التصور على مباحث الثاني أي الموصول إلى التصديق بحسب الوضع لأن الموصول إلى التصور التصورات والموصول إلى التصديق التصديقات والتصور مقدم على التصديق طبعاً فليقدم عليه وضعا لتوافق الوضع الطبع وإنما قلنا التصور مقدم على التصديق طبعاً لأن التقدم الطبعي هو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر ولا يكون علّة تامّة له والتصور كذلك بالنسبة إلى التصديق أما أنه ليس علّة له فظاهر والإلزام من حصول التصور حصول التصديق ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة وأما أنه يحتاج إليه التصديق فلأن كل تصديق لابد فيه من ثلاث تصورات تصور المحكوم عليه إما بذاته أو بأمر صادق عليه وتصور المحكوم به كذلك وتصور الحكم للعلم الأولى بامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه التصورات .

وفی هذا الکلام قدنبّه علی فائدتين أحدهما أن استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه أنه يستدعي تصور المحكوم عليه بكنهه الحقيقة حتى لو لم يتصور

حقيقة الشئ لا تمتنع الحكم عليه بل المراد أنه يُستدعى تصوُّره بوجه ما إما بكنه حقيقة أو بامرٍ صادقٍ عليه فإنَّنا نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالعلم والقدرة وعلى شبح نراه من بعيد بأنه شاعلٍ لِلْحَيِّزِ الْمُعَيَّنِ فلو كان الحكم مستدعيًا لتصور المحكوم عليه بكنه حقيقة لم يَسَعِ منا أمثال هذه الأحكام و ثانيهما أنَّ الحكم فيما بينهم مقولٌ بالاشتراك على معنيين أحدهما النسبةُ الإيجابية أو السلبية المتصورة بين شئين و ثانيهما إيقاعُ تلك النسبة الإيجابية أو انتزاعُها فمعنى بالحكم حيث حكم بأنه لا بد في التصديق من تصور الحكم النسبة الإيجابية أو السلبية و حيث قال لا تمتنع الحكم ممن جهل إيقاع النسبة أو انتزاعها تنبيهًا على تباين معنى الحكم وإلا فإن كان المراد به النسبة الإيجابية في الموضوعين لم يكن لقوله لا تمتنع الحكم ممن جهل أحد هذه الأمور معنى أو إيقاع النسبة فيهما فيلزم استدعاء التصديق تصور الإيقاع وهو باطل لأننا إذا أدركنا أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ينحصر التصديق ولا يتوقف حصوله على تصور ذلك الإدراك فإن قلت هذا إنما يتم إذا كان الحكم إدراكًا إما إذا كان فعلًا فالصديق يستدعى تصور الحكم لأنه فعلٌ من الأفعال الاختيارية للنفس والأفعال الاختيارية إنما تصور عنها بعد شعورها بها والقصد إلى إصدارها فحصول الحكم موقوف على تصوُّره وحصول التصديق موقوف على حصول الحكم فحصول التصديق موقوف على تصوُّر الحكم على أنَّ المصنف في شرحه المُلَخَّص صرَّح به وجعله شرطًا لأجزاء التصديق حتى لا يزيد أجزاء التصديق على أربعة فنقول قوله لأنَّ كُلَّ تصديق لا بد فيه من تصور الحكم يَدُلُّ على أنَّ تصور الحكم جزءٌ من أجزاء التصديق فلو كان المراد به إيقاع النسبة في الموضوعين لَزَادَ أجزاء التصديق على أربعة وهو مصرَّحٌ بخلافه قال الإمام في المُلَخَّص: كُلُّ تصديق لا بد فيه من ثلث تصوُّراتٍ تصور المحكوم عليه وبه والحكم ، قيل فرق ما بين قوله وقول المصنف ههنا لأنَّ الْحُكْمَ فيما قال الإمام تصور لا محالة بخلاف ما قاله المصنف فإنه يجوز أن يكون قوله والحكم معطوفًا على تصور المحكوم عليه فح لا يكون تصورًا كأنه قال ولا بد في التصديق من الحكم وغير لازم منه أن يكون تصور وأن يكون معطوفًا على المحكوم عليه فح يكون تصورًا وفيه نظر لأن قوله والحكم لو كان معطوفًا على تصور المحكوم عليه ولا يكون الحكم تصورًا لَوَجَبَ أن يقول لا تمتنع الحكم ممن جهل أحد هذين الأمرين ولو صَحَّ حَمْلُ قوله أحد هذه الأمور

علیٰ هذا الظہر الفساد من وجہ آخر وهو ان اللازم من ذلك استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه وبه والمدعى استدعاء التصديق التصورين والحكم فلا يكون الدليل واردا على الذغوى وايضا ذكر الحكم يكون مستنداً اذا المطلوب بيان تقدم التصور على التصديق طبعاً والحكم اذالم يكن تصورالم يكن له دخل في ذلك۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مجہولات کو حاصل کرنا منطق کی غرض اصلی ہے، اور مجہول تصوری ہے یا تصدیقی، پس منطقی کی نظر موصل الی التصور میں ہے یا موصل الی التصدیق میں اور مناطقہ کی عادت ہے کہ وہ موصل الی التصور کو ”قول شارح“ کہتے ہیں، اس کا ”قول“ ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ اکثر مرکب ہوتا ہے، اور ”قول“ مرکب کے مرادف ہے، اور ”شارح“ ہونا، اس لیے ہے کہ یہ اشیاء کی مابیات کی وضاحت کرتا ہے، اور (مناطقہ) موصل الی التصدیق کو ”حجت“ کہتے ہیں، کیونکہ جو شخص اس کے ذریعہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتا ہے، وہ مقابل پر غالب آجاتا ہے، یہ حج (باب نصر) سے (مشتق) ہے، اس کا معنی: غالب ہونا۔

اور اول یعنی موصل الی التصور کی مباحث کو ثانی یعنی موصل الی التصدیق کی مباحث پر مقدم کرنا واجب یعنی اچھا ہے وضع کے لحاظ سے، اس لیے کہ موصل الی التصور تصورات ہیں، اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہیں، اور تصور طبعاً تصدیق پر مقدم ہے، لہذا وضعاً بھی مقدم ہونا چاہیے، تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

اور ہم نے جو یہ کہا کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے، یہ اس لیے کہ تقدم طبعی یہ ہے کہ مقدم اس درجہ میں ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو، لیکن مقدم مونز کے لیے علت تامہ نہ ہو، اور تصور تصدیق کے لحاظ سے ایسا ہی ہے، اس کا علت نہ ہونا تو ظاہر ہے، ورنہ تصور کے حصول سے تصدیق کا حاصل ہونا لازم آئے گا، کیونکہ علت کے پائے جانے سے معلول کا وجود ضروری ہے، رہی یہ بات کہ تصدیق تصورات کی محتاج ہے، یہ اس لیے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے، ایک محکوم علیہ کا تصور، خواہ بذاتہ ہو یا اس پر امر صادق کے ذریعہ سے ہو، دوسرے محکوم بہ کا تصور اسی طرح، تیسرے حکم کا تصور، کیونکہ جو شخص ان تصورات میں سے کسی ایک سے بھی ناواقف ہو، تو اس سے حکم کا امتناع، ایک بدیہی بات ہے۔

اور ماتن نے اس کلام (لا بد فیہ من تصور المحکوم علیہ.....) میں دو فائدوں پر تنبیہ کی ہے: ایک یہ کہ تصدیق کے محکوم علیہ کے تصور کا تقاضا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ محکوم علیہ کے تصور بکنہ الحقیقہ کا تقاضا کرتی ہے، یہاں تک کہ اگر شی کی حقیقت کا تصور نہ ہو تو اس پر حکم لگانا متنع ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ تصدیق تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتی ہے بکنہ الحقیقہ ہو یا اس پر امر صادق کے ذریعہ سے ہو، کیونکہ ہم

ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقتیں ہم نہیں جانتے جیسا کہ ہم واجب الوجود پر علم و قدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس صورت پر (حکم لگاتے ہیں) جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں، اس بات کا کہ وہ چیز معین (معین جگہ) کو بھرنے والی ہے، تو اگر حکم محکوم علیہ کے تصور بلکہ الحقیقہ کا تقاضا کرتا، تو ہمارے اس طرح کے احکام لگانا صحیح نہ ہوتا۔

دوم یہ کہ لفظ حکم مناطہ کے ہاں مشترک طریقہ سے دو معنی پر بولا جاتا ہے ایک نسبت ایجابیہ و سلبیہ پر جو دو چیزوں کے درمیان مقصور ہوتی ہے، اور دوسرا اس نسبت ایجابیہ کے ایقاع یا اس کے انتزاع پر۔

ماتن نے ”لا بد فی التصدیق من تصور الحكم“ میں حکم سے ”نسبت ایجابیہ و سلبیہ“ کو مراد لیا ہے، اور ”لا متناع الحكم ممن جهل“ میں (حکم کا دوسرا معنی) نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع مراد لیا ہے حکم کے معنی کے تغایر پر تنبیہ کے لیے، ورنہ اگر حکم سے دونوں جگہ نسبت ایجابیہ مراد ہو، تو پھر ماتن کے قول: لا متناع الحكم ممن جهل هذه الامور کا کوئی (صحیح) معنی نہ ہوگا، اور اگر دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو، تو پھر تصدیق کا ایقاع کے تصور کا تقاضا کرنا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، کیونکہ جب ہم ادراک کر لیں کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے، تو تصدیق حاصل ہو جاتی ہے، پھر تصدیق کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا۔

اگر آپ کہیں کہ یہ (بطلان) اس وقت لازم آتا ہے کہ جب حکم ادراک ہو، لیکن اگر (حکم) فعل ہو، تو تصدیق حکم کے تصور کا تقاضا کرے گی، کیونکہ وہ نفس کے افعال اختیاریہ میں سے ایک فعل ہے، اور نفس سے افعال اختیاریہ کا صدور، اس کے شعور اور صادر کرنے کے ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ حصول حکم اس کے تصور پر موقوف ہے، اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے، نتیجہ یہ کہ حصول تصدیق تصور حکم پر موقوف ہے۔

علاوہ ازیں مصنف نے شرح ملخص میں اس کی (تصدیق، تصور حکم پر موقوف ہے) تصریح کی ہے، اور تصور حکم کو تصدیق کے لیے شرط قرار دیا ہے، نہ کہ جزء تاکہ تصدیق کے اجزاء چار سے زائد نہ ہوں۔

ہم کہتے ہیں کہ ماتن کا قول ”لأن كل تصديق لا بد فيه من تصور الحكم“ اس پر دال ہے کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے، اب اگر حکم سے دونوں جگہ ایقاع نسبت مراد ہو، تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے، حالانکہ مصنف نے اس کے خلاف کی تصریح کی ہے۔

امام نے ملخص میں کہا کہ ”ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے“ تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔

کہا گیا ہے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے، کیونکہ امام کے قول میں ”حکم“ لامحالہ تصور ہے، بخلاف مصنف کے قول کے، اس لیے کہ ماتن کا قول والحکم ”تصور محکوم علیہ“ پر معطوف ہو سکتا ہے،

اس صورت میں حکم تصور نہ ہوگا، اور گویا مصنف کا قول یوں ہوگا، ولا بد فی التصدیق من الحکم جس سے حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا، اور (دوسرا احتمال یہ ہے کہ) والحکم کا عطف ”محکوم علیہ“ پر ہو، اس صورت میں حکم تصور ہوگا۔

اور اس (قیل) میں نظر ہے، کیونکہ ماتن کا قول اگر ”تصور محکوم علیہ“ پر معطوف ہو اور حکم تصور نہ ہو، تو پھر ”لإمتناع الحکم ممن جہل أحد ہذین الامورین“ کہنا ضروری تھا، اور اگر ماتن کے قول ”أحد هذه الأمور“ کو ہذین الامورین پر حمل کرنا درست ہو، تو ایک اور طریق سے خرابی لازم آئے گی، اور وہ یہ کہ اس حمل سے تصدیق کا تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کا تقاضا کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ مدعا یہ ہے کہ تصدیق، لفظ دونوں کے تصور اور حکم کا تقاضا کرتی ہے، لہذا دلیل دعویٰ پر وارد نہ رہے گی، نیز اس صورت میں حکم کا ذکر لغو ہوگا، کیونکہ مقصود تصور کی تصدیق پر تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے، اور حکم جب تصور ہی نہ ہوا تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا۔

منطقی کی نظر دو چیزوں میں

منطقی کی نظر دو چیزوں میں ہوتی ہے ایک موصل الی التصور اور دوسرے موصل الی التصدیق میں، کیونکہ جس طرح معلوم کی دو صورتیں ہیں کہ وہ معلوم تصوری ہوتا ہے اور معلوم تصدیقی، اسی طرح مجہول کی بھی دو صورتیں ہیں کہ جس چیز کا ادراک کیا جا رہا ہے، اور اسے معلوم کیا جا رہا ہے، اگر وہ تصور ہو، تو اس کو مجہول تصوری کہیں گے، اور اگر تصدیق ہو، تو اس کو مجہول تصدیقی کہیں گے۔

مجہول تصوری تک جس چیز کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے، اس کو موصل الی التصور کہتے ہیں، جس کو عرف مناطقہ میں ”قول شارح“ کہا جاتا ہے ”قول“ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ موصل الی التصور اکثر مرکب ہوتا ہے، اور قول مرکب کے مرادف ہے۔

”فی الأغلب“ سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ موصل الی التصور اگر حد تام یا رسم تام ہو، تو پھر اس کا مرکب ہونا یقینی ہے، لیکن حد ناقص اور رسم ناقص میں مرکب ہونا ضروری نہیں ہے کبھی مفرد بھی ہو سکتا ہے، اور اس کو ”شارح“ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اشیاء کی ماہیات کی وضاحت اور تشریح کرتا ہے۔

معرض کہتا ہے کہ قول شارح تصور مجہول تک نظر کے ذریعہ پہنچتا ہے، اور نظر کی تعریف میں ”ترتیب امور“ فرمایا کہ نظر امور معلومہ کو مرتب کرنے کا نام ہے، جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ قول شارح ہمیشہ مرکب ہی ہوتا ہے، اور یہاں ”فی الأغلب“ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ قول شارح غیر مرکب بھی ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جن حضرات نے حد ناقص میں صرف فعل سے اور رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے نظر کی تعریف میں ذرا تعیم کی ہے، چنانچہ انہوں نے تعریف یوں کی ہے:

ترتیب امر او ترتیب امور لیکن مصنف سے تسامح ہو گیا ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف میں ”امور“ فرمایا، گویا انہوں نے نظر کو مرکبات میں سے قرار دیا، اور ادھر تعریف کو صرف فصل یا خاصہ سے بھی جائز قرار دیا، جو مرکب نہیں ہے۔

مجبور تصدیقی تک جس چیز کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے، اس کو موصل الی التصدیق کہتے ہیں، جس کو مناطقہ کے عرف میں ”حجت“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لفظ ”حجتہ“ حج (باب نصر) سے ہے اس کا معنی ہے: غالب ہونا، کیونکہ وہ اس کے ذریعہ سے استدلال کرتا ہے، وہ مقابل پر غالب آ جاتا ہے، اور اپنے موقف کو تسلیم کر لیتا ہے۔

موصل الی التصور کے مباحث کی تقدیم

موصل الی التصور یعنی قول شارح کی مباحث کو موصل الی التصدیق یعنی حجت کی مباحث سے پہلے بیان کرنا اچھا ہے، کیونکہ موصل الی التصور کے تمام افراد تصورات ہی ہیں اور موصل الی التصدیق کے تمام افراد تصدیقات ہی ہیں اور تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے، اس لیے ذکر میں بھی موصل الی التصور کی مباحث کو پہلے بیان کیا جانا چاہیے، تاکہ طبع اور وضع (ذکر) میں موافقت ہو جائے۔

تقدم طبعی کی تعریف: متاخر حتمی کا محتاج ہو، لیکن حتمی متاخر کے وجود کے لیے علت تامہ نہ ہو۔

اور تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے، کیونکہ تصدیق تصور کی محتاج ضرور ہے، لیکن تصور تصدیق کے لیے علت تامہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر علت تامہ ہو تو علت کے وجود کے وقت معلول کا وجود بھی ضروری ہوتا ہے، لہذا ہر تصور کے ساتھ تصدیق کا حصول لازم آئے گا، جو خلاف واقع ہے۔

تصدیق تصور کی محتاج ہے

تصور تصدیق کا محتاج الیہ ہے، اس لیے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضرور ہوتے ہیں تصور محکوم علیہ بذاتہ، او بامر صادق علیہ، تصور محکوم بہ بذاتہ اور بامر صادق علیہ اور تصور نسبت حکمیہ، ان تصورات ثلاثہ کا علم اس لیے ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک سے بھی جاہل ہوگا، تو وہ حکم یعنی تصدیق سے جاہل ہوگا۔

تصور شی کی چار صورتیں

(۱) تصور بالکنہ: کسی شی کو اس کی ذاتیات کے ذریعہ معلوم کرنا، جیسے انسان کا علم حیوان ناطق کے ذریعہ سے حاصل کرنا۔

(۲) تصور بکنہ: شی کا عقل میں متثل ہو جانا بطریق ارتسام یا بطریق الحضور۔

(۳) تصور بالوجہ: کسی شے کو اس کی عرضیات کے ذریعہ سے معلوم کرنا، جیسے انسان کا علم ضاحک اور ماشی وغیرہ سے حاصل کرنا۔

(۴) تصور بوجہ: شے کو اس کی عرضیات سے جاننا، لیکن وہ عرضیات اس کے لیے مرآۃ اور آئینہ نہ بنیں۔

دو فائدے

متن میں ہے لا بد فیہ (التصدیق) من تصور المحکوم علیہ إما بذاتہ او بأمر صادق علیہ شرح میں ”هذا الکلام“ سے یہی عبارت مراد ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس کلام میں دو فائدوں کی نشاندہی کی گئی ہے:

(۱) ہر تصدیق بلاشبہ تصور محکوم علیہ کا تقاضا کرتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ وجود پذیر نہیں ہو سکتی، لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ محکوم علیہ کے تصور بالکنہ کا تقاضا کرتی ہے، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تصور محکوم علیہ بوجہ ما کا تقاضا کرتی ہے، گویا یہ ضروری نہیں ہے کہ تصدیق اس وقت حاصل ہوگی، کہ جب محکوم علیہ کی حقیقت معلوم ہو، بلکہ اس وقت بھی تصدیق حاصل ہو سکتی ہے، جب تصور محکوم علیہ عرضیات سے حاصل ہو جائے، چنانچہ اسی تعلیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماتن نے تصور بالکنہ کو بذاتہ سے اور اس کے علاوہ دوسرے تصورات عرضیات وغیرہ کو بامر صادق علیہ سے تعبیر کیا۔

محکوم علیہ اور محکوم بہ کے تصور میں اس قدر عموم اس لیے کیا جا رہا ہے کہ ہم بہت سی اشیاء پر حکم لگاتے ہیں، حالانکہ ہمیں ان کا تصور بالکنہ حاصل نہیں ہوتا جیسے ہم کہتے ہیں اللہ عالم او قادر، حالانکہ ہمیں یہاں محکوم علیہ یعنی اللہ کی حقیقت معلوم نہیں ہے، اسی طرح دور سے ایک شکل کو دیکھ کر ہم اس پر حکم لگا دیتے ہیں جبکہ ہمیں اس کی حقیقت اور ماہیت کا ادراک نہیں ہوتا، ان تمام اشیاء پر عرضیات کی روشنی میں احکام لگائے گئے ہیں اور اگر آپ ذرا وقت نظر سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اس دنیائے رنگ و بو میں اکثر اشیاء پر عرضیات کی بناء پر ہی احکام لگائے اور بیان کئے جاتے ہیں، یہ ایک مشاہداتی چیز ہے، جس کے خلاف کوئی نظریہ قائم کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔

(۲) مناطقہ کے ہاں ”حکم“ دو معنوں میں مشترک ہے:

(۱) وہ نسبت ایجابیہ یا سلبیہ جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے۔

(۲) نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا اس کا انتزاع۔

متن میں دو دفعہ حکم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حیث قال: والحکم لا متناع الحکم ممن جہل اس میں پہلے ”حکم“ سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے لفظ ”حکم“ سے نسبت کا ایقاع یا انتزاع مراد ہے۔ ماتن نے حکم کے معانی کے تغایر و اختلاف پر تنبیہ کے لیے ایسا کیا ہے کہ لفظ حکم دو مرتبہ استعمال کیا، اور دونوں سے مختلف معانی مراد

لیے ہیں۔ اگر پہلے ”حکم“ سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے ”حکم“ سے نسبت کا ايقاع یا انتزاع مراد نہ ہو تو پھر اس میں تین صورتیں اور نکل سکتی ہیں:

پہلی صورت: دونوں جگہ ”حکم“ سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ مراد ہو، جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا تصور ضروری ہے، ورنہ نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ممتنع ہوگی، یہ مطلب درست نہیں ہے، کیونکہ واقع میں نسبت ایجابیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہے۔

دوسری صورت: پہلے حکم سے ايقاع اور دوسرے سے نسبت ایجابیہ کا تصور مراد ہو۔

اس صورت میں اگرچہ حکم کے دونوں معنی کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، جو کہ مقصود ہے لیکن اس کے باوجود یہ باطل ہے، اس لیے کہ مطلب یہ ہوگا کہ ”تصدیق میں تصور ايقاع ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر نسبت ایجابیہ حاصل نہیں ہو سکتی“ یہ معنی اس لیے باطل ہے کہ اس میں تصدیق کا ايقاع کے تصور کا تقاضا کرنا لازم آ رہا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

تیسری صورت: دونوں جگہ ”حکم“ سے ايقاع و انتزاع مراد ہو یہ بھی باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق میں ايقاع کا تصور ضروری ہے، ورنہ ايقاع حاصل نہیں ہوگا، وجہ بطلان یہ ہے کہ جب ہم نے اس بات کا ادراک کر لیا کہ نسبت واقع ہے یہ واقع نہیں ہے، تو ہمیں تصدیق حاصل ہوگئی، پھر اس کا حصول اس ايقاع و ادراک کے تصور پر موقوف نہیں ہوگا۔

جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، تو پہلا معنی ہی متعین ہو گیا کہ پہلے حکم سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے سے نسبت کا ايقاع یا انتزاع مراد ہے۔

معرض کہتا ہے کہ حکم سے دونوں جگہ ايقاع نسبت مراد لینے کی صورت میں بطلان اس وقت لازم آتا ہے، جب ہم حکم کو ادراک یعنی مقولہ کیف یا افعال سے مانیں جیسا کہ جمہور حکماء کا مذہب ہے، کیونکہ اس صورت میں تصدیق کے ادراک کا نسبت کے ادراک پر موقوف ہونا لازم آتا ہے، جو باطل ہے، لیکن اگر حکم کو نفس کا فعل قرار دیا جائے جیسا کہ محققین کا قول ہے، تو پھر تصدیق، تصور ايقاع کا تقاضا کرے گی، کیونکہ اس صورت میں حکم نفس کے افعال اختیار یہ میں سے ایک فعل ہے اور نفس کے افعال اختیار یہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتے، جب تک کہ نفس کو ان کا شعور، تصور اور علم نہ ہو۔

شارح مزید وضاحت کے لیے شکل سے سمجھا رہے ہیں:

حصول التصدیق موقوف علی حصول الحکم وحصول الحکم موقوف علی تصور

الحکم۔ نتیجہ: حصول التصدیق موقوف علی تصور الحکم۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے لخص کی شرح میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ تصدیق تصور حکم پر

موقوف ہے، اور اس کو تصدیق کے لیے شرط قرار دیا ہے نہ کہ جزء تاکہ تصدیق کے اجزاء چار سے بڑھ نہ جائیں۔

اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ماتن کا قول ”لان کل تصدیق لا بد فیہ من تصور الحکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم بھی تصدیق کا جزء ہے، اب اگر حکم سے دونوں جگہ ایقاع نسبت ہی مراد ہو، تو پھر تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے یعنی تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت تامہ، حکم بمعنی ایقاع اور تصور حکم، حالانکہ ماتن نے شرح مختص میں اس کے خلاف تصریح کی ہے۔

اور شارح اپنے قول کی تائید کے طور پر امام فخر الدین رازی کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بھی مختص میں یوں کہا ہے: کل تصدیق لا بد فیہ من ثلث تصورات تصور المحکوم علیہ و بہ و الحکم اس سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ تصور حکم تصدیق کا جزء ہے، اس واسطے کہ اگر یہ قول جزء ہونے پر دلالت نہ کرتا، تو امام ثلث تصورات نہ کہتے، بلکہ اربع تصورات کہتے، کیونکہ امام کے نزدیک حکم بمعنی ایقاع فعل اختیاری ہے، اور فعل اختیاری کا وجود اس کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا، لہذا تصدیق کے لیے تصور حکم ضروری ہے۔

معرض کہتا ہے کہ آپ نے جو امام کا قول اپنی تائید کے لیے پیش کیا ہے، یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ مختص کی عبارت میں ”الحکم“ کا عطف محکوم علیہ پر متعین ہے، اور یقیناً حکم تصور ہے، اس میں اور کوئی احتمال نہیں ہے، جبکہ ماتن کی عبارت میں حکم کے عطف کے بارے میں دو احتمال ہیں:

(۱) حکم کا عطف ”تصور المحکوم علیہ“ پر ہو، اس صورت میں حکم تصور نہیں ہوگا، گویا اس نے یوں کہا: لا بد فی التصدیق من الحکم، نفس حکم تصدیق میں مراد ہوگا، نہ کہ تصور حکم، اس احتمال میں تصدیق کے اجزاء چار سے زائد نہیں ہوں گے۔

(۲) حکم کا عطف ”محکوم علیہ“ پر ہو، اس صورت میں حکم تصور ہوگا، اور تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے۔ یہ اعتراض محل نظر ہے، کیونکہ ماتن کے کلام میں ”والحکم“ کا عطف تصور المحکوم علیہ پر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ماتن نے دلیل میں ”لامتناع الحکم ممن جہل احد هذه الامور“ بصیغہ جمع کہا ہے، لہذا کم از کم تین امور کا تصور ہونا چاہیے اور تین امور کا تصور اس وقت ہو سکتا ہے، جب ”والحکم“ کا عطف ”محکوم علیہ“ پر کیا جائے اور اگر اس کا عطف تصور المحکوم علیہ پر کیا جائے تو پھر صرف دو چیزوں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور ہوا، لہذا ماتن کو دلیل میں لامتناع..... ہذا من الامور میں کہنا چاہیے تھا، حالانکہ ماتن نے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔

اور اگر یوں کہا جائے کہ منطق میں جمع سے مافوق الامر الواحد مراد ہوتا ہے، لہذا ماتن نے ہذا الامر درست ذکر کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ منطق میں صرف تعریفات میں ایسا ہوتا ہے، علی الاطلاق ہر جمع کے بارے میں یہ اصول نہیں ہے، اور یہ بھی اکثری ہے، قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

لیکن اگر اسے تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں ”امرین“ مراد ہیں، تو دوسریاں لازم آتی ہیں:

(۱) اس صورت میں تصدیق کا صرف دو تصوروں کا تقاضا کرنا لازم آئے گا، محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور، حالانکہ مقصود اور مدعا تصدیق میں تین تصورات کو بیان کرنا ہے گویا دعویٰ عام ہے، اس میں تین چیزیں ہیں اور دلیل خاص ہو جائے گی، کہ اس میں صرف دو تصوروں کا بیان ہے، تو دعویٰ کا عام اور دلیل کا خاص ہونا لازم آرہا ہے، اس لیے مدعا ثابت نہ ہوگا۔

(۲) حکم کا ذکر بے کار ہو جائے گا، کیونکہ مقصود یہ ہے کہ تصدیق پر تصور طبعاً مقدم ہے، اور جب حکم تصور ہی نہ ہوا، تو اس مطلوب میں حکم کا کوئی دخل بھی نہیں ہوگا، لہذا الغو ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماتن نے لفظ حکم جو دو مرتبہ استعمال کیا ہے، اس میں پہلے سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے سے ایقاع و انتزاع مراد ہے، اس صورت میں حکم کا ذکر لغو اور بیکار نہیں ہوتا۔

قال: وأما المقالات فثلث المقالة الأولى في المفردات وفيها أربعة فصول الفصل الأول في الألفاظ دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع له مطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وبتوسطه لما دخل فيه ذلك المعنى تضمن كدلالته على الحيوان أو على الناطق فقط وبتوسطه لما خرج عنه التزام كدلالته على قابل العلم وصناعة الكتابة.

ترجمہ: مقالات تین ہیں، پہلا مقالہ مفردات میں ہے اور اس میں چار فصلیں ہیں، پہلی فصل الفاظ کی بحث میں ہے، لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے واسطے سے مطابقی ہے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر، اور (لفظ کی دلالت) وضع کے واسطے سے اس کے لیے، جس میں وہ معنی داخل ہے تضمنی ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، اور (لفظ کی دلالت) وضع کے واسطے سے اس کے لیے، جس سے وہ معنی خارج ہے التزامی ہے، جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر۔

اقول: لا شغل للمنطقي من حيث هو منطقي بالألفاظ فإنه يبحث عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتبهما وهو لا يتوقف على الألفاظ فإن ما يوصل إلى التصور ليس لفظ الجنس والفصل بل معاناهما وكذلك ما يوصل إلى التصديق مفهومات القضايا، لا ألفاظها ولكن لما توقف إفادة المعاني واستفادتها على الألفاظ صار النظر فيها مقصوداً بالعرض وبالقصدي الثاني ولما كان النظر فيها من حيث إنها دلائل المعاني قدّم الكلام في الدلالة وهي كون الشيء بحالته يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول والدال إن كان لفظاً فالدلالة لفظية وإلا فغير لفظية كدلالة الخط والعقد والنصب والإشارة والدلالة اللفظية إما

بَحَسَبِ جَعَلَ الْجَاعِلِ وَهِيَ الْوَضْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ.
وَالْوَضْعُ هُوَ اللَّفْظُ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى أَوْ لَا وَهِيَ لَا يَخُفُّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ الطَّبَعِ
وَهِيَ الطَّبَعِيَّةُ كَدَلَالَةِ أَخٍ عَلَى الْوَجْعِ فَإِنْ طَبَعَ اللَّافِظُ يَقْتَضِي التَّلَفُّظَ بِهِ عِنْدَ عَرُوضِ
الْوَجْعِ لَهُ أَوْ لَا وَهِيَ الْعَقْلِيَّةُ كَدَلَالَةِ اللَّفْظِ الْمَسْمُوعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلَى وَجُودِ
الَلَّافِظِ وَالْمَقْصُودُ هَهُنَا هُوَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ مَتَى
أُطْلِقَ فِيهِمْ مِنْهُ مَعْنَاهُ لِلْعِلْمِ بِوَضْعِهِ وَهِيَ إِمَّا مُطَابَقَةً أَوْ تَضَمُّنًا أَوْ التَّزَامَ وَذَلِكَ لِأَنَّ
الَلَّفْظَ إِذَا كَانَ دَالًّا بِحَسَبِ الْوَضْعِ عَلَى مَعْنَى فَذَلِكَ الْمَعْنَى الَّتِي هِيَ مَدْلُولُ اللَّفْظِ
إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ دَاخِلًا فِيهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى
مَعْنَاهُ بِوَاسِطَةِ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لَذَلِكَ الْمَعْنَى مُطَابَقَةً كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى
الْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ أَنْمَا يُدَلُّ عَلَى الْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ لِأَجْلِ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ
لِلْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ وَدَلَالَتُهُ عَلَى مَعْنَاهُ بِوَاسِطَةِ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى دَخَلَ فِيهِ ذَلِكَ
الْمَعْنَى الْمَدْلُولُ لِلْفِظِ تَضَمَّنَ كَدَلَالَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ
أَنْمَا يُدَلُّ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوْ الْنَاطِقِ لِأَجْلِ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ وَهُوَ مَعْنَى دَخَلَ
فِيهِ الْحَيَوَانُ أَوْ الْنَاطِقُ الَّتِي هِيَ مَدْلُولُ اللَّفْظِ وَدَلَالَتُهُ عَلَى مَعْنَاهُ بِوَاسِطَةِ أَنَّ اللَّفْظَ
مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى خَرَجَ عَنْهُ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمَدْلُولُ التَّزَامَ كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى قَابِلِ
الْعِلْمِ وَصَنَعَةِ الْكِتَابَةِ فَإِنَّ دَلَالَتَهُ عَلَيْهِ بِوَاسِطَةِ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْحَيَوَانِ الْنَاطِقِ وَ
قَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنَعَةِ الْكِتَابَةِ خَارِجٌ عَنْهُ وَلَا زَمَهُ

وَأَمَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الْأُولَى بِالْمُطَابَقَةِ فَلِأَنَّ اللَّفْظَ مُطَابِقٌ أَيْ مُوَافِقٌ لِتَمَامِ مَا وَضَعَ لَهُ
مِنْ قَوْلِهِمْ طَابَقَ النُّعْلُ بِالنُّعْلِ زَائِدٌ حَشْوًا إِذَا تَوَافَقَا وَأَمَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الثَّانِيَةِ بِالتَّضَمُّنِ
فَلِأَنَّ جُزْءَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ دَاخِلٌ فِي ضَمْنِهِ فَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَى مَا فِي ضَمْنِ الْمَعْنَى
الْمَوْضُوعِ لَهُ وَأَمَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الثَّالِثَةِ بِالِاتِّزَامِ فَلِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يُدَلُّ عَلَى كُلِّ أَمْرٍ
خَارِجٍ عَنْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ بَلْ عَلَى الْخَارِجِ الْأَزْمِ لَهُ وَإِنَّمَا قَيْدُ حُدُودِ الدَّلَالَاتِ
الثَّلَاثِ بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقَيَّدْ بِهِ لَا نَقُصُ حُدُودَ الدَّلَالَاتِ بِبَعْضِهَا
وَذَلِكَ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُشْتَرِكًا بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ كَالْإِمْكَانِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ
لِلْإِمْكَانِ الْخَاصِّ وَهُوَ سَلْبُ الضَّرُورَةِ عَنِ الطَّرْفَيْنِ وَالْإِمْكَانِ الْعَامِّ وَهُوَ سَلْبُ
الضَّرُورَةِ عَنْ أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ وَأَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُشْتَرِكًا بَيْنَ الْمَلْزُومِ وَاللَّازِمِ كَالشَّمْسِ
فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْجَزْمِ وَاللَّزْمِ

وَيَتَصَوَّرُ مِنْ ذَلِكَ صُورَ أَرْبَعِ الْأُولَى أَنْ يُطْلَقَ لَفْظُ الْإِمْكَانِ وَيُرَادُ بِهِ الْإِمْكَانُ الْعَامُّ
وَالثَّانِيَةُ أَنْ يُطْلَقَ وَيُرَادُ بِهِ الْإِمْكَانُ الْخَاصُّ وَالثَّالِثَةُ أَنْ يُطْلَقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَيُعْنَى بِهِ
الْجَرْمُ الَّذِي هُوَ الْمَلْزُومُ وَالرَّابِعَةُ أَنْ يُطْلَقَ وَيُعْنَى بِهِ الضَّوُّ الْإِلَازِمُ وَإِذَا تَحَقَّقَتْ هَذَا
الصُّورُ فَنَقُولُ لَوْ لَمْ يُقَيَّدْ حَدُّ دَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ بِقَيْدِ تَوْسُطِ الْوَضْعِ لَأَنْتَقَضَ بِدَلَالَةِ
التَّضَمُّنِ وَالْإِلْتِزَامِ أَمَّا الْإِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ فَلَأَنَّهُ إِذَا أُطْلِقَ الْإِمْكَانُ وَأُرِيدَ بِهِ
الْإِمْكَانُ الْخَاصُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْإِمْكَانِ الْخَاصِّ مُطَابَقَةً وَعَلَى الْإِمْكَانِ الْعَامِّ تَضَمُّنًا
وَيَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ الْعَامَّ مِمَّا
وُضِعَ لَهُ أَيْضًا لَفْظُ الْإِمْكَانِ فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ دَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ دَلَالَةُ التَّضَمُّنِ فَلَا يَكُونُ
مَانِعًا وَإِذَا قَيَّدْنَاهُ بِتَوْسُطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَنْهُ لِأَنَّ دَلَالَةَ لَفْظِ الْإِمْكَانِ
عَلَى الْإِمْكَانِ الْعَامِّ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا وَضِعَ لَهُ وَلَكِنْ
لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْإِمْكَانِ الْعَامِّ لِتَحَقُّقِهَا وَإِنْ فَرَضْنَا انْتِفَاءَ وَضْعِهِ
بِأَزَانِهِ بَلْ بِوَاسِطَةِ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْإِمْكَانِ الْخَاصِّ الَّذِي يَدْخُلُ فِيهِ الْإِمْكَانُ الْعَامُّ
وَأَمَّا الْإِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ فَلَأَنَّهُ إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَعُنِيَ بِهِ الْجَرْمُ كَانَ
دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَعَلَى الضَّوِّ التَّزَامُعِ أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى
مَا وَضِعَ لَهُ فَلَوْ لَمْ يُقَيَّدْ حَدُّ دَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ بِتَوْسُطِ الْوَضْعِ دَخَلَتْ فِيهِ وَلَمَّا قَيَّدَ بِهِ
خَرَجَتْ عَنْهُ تِلْكَ الدَّلَالَةُ لِأَنَّ تِلْكَ الدَّلَالَةَ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا وَضِعَ لَهُ
إِلَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لَهُ لِأَنَّا لَوْ فَرَضْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لِلضَّوِّ
كَانَ دَالًّا عَلَيْهِ بِتِلْكَ الدَّلَالَةِ بَلْ بِسَبَبِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِلْجَرْمِ الْمَلْزُومِ لَهُ وَكَذَلِكَ لَمْ
يُقَيَّدْ حَدُّ دَلَالَةِ التَّضَمُّنِ بِذَلِكَ الْقَيْدِ لِأَنَّهُ لَأَنْتَقَضَ بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ فَإِنَّهُ إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ
الْإِمْكَانِ وَأُرِيدَ بِهِ الْإِمْكَانُ الْعَامُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ
الْلَفْظِ عَلَى مَا دَخَلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ الْعَامَّ دَاخِلٌ فِي الْإِمْكَانِ
الْخَاصِّ وَهُوَ مَعْنَى وَضْعِ اللَّفْظِ بِأَزَانِهِ أَيْضًا فَإِذَا قَيَّدْنَا الْحَدَّ بِتَوْسُطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ
عَنْهَا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِمَا دَخَلَ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِيهِ وَكَذَلِكَ لَوْ
لَمْ يُقَيَّدْ حَدُّ دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ بِتَوْسُطِ الْوَضْعِ لَأَنْتَقَضَ بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ فَإِنَّهُ إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ
الشَّمْسِ وَعُنِيَ بِهِ الضَّوُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى
مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي حَدِّ دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ لَوْ لَا التَّقْيِيدُ
بِتَوْسُطِ الْوَضْعِ فَإِذَا قَيَّدَ بِهِ خَرَجَتْ عَنْهَا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِمَا
خَرَجَ ذَلِكَ الْمَعْنَى عَنْهُ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: منطقی اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے اسے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہے، کیونکہ وہ تو قول شارح، حجت اور ان کی کیفیت ترتیب سے بحث کرتا ہے، اور یہ الفاظ پر موقوف نہیں ہے، اس لیے کہ جو امر تصور تک پہنچتا ہے، وہ لفظ جنس اور لفظ فصل نہیں ہے بلکہ ان کے معنی ہیں، اسی طرح تصدیق تک پہنچانے والے قضایا کے مفہومات ہیں، نہ کہ ان کے الفاظ، لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہے، اس لیے الفاظ کی بحث بالعرض اور دوسرے درجے پر مقصود ہوگئی، اور جب الفاظ کی بحث اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں، اس لیے ماتن نے دلالت کے بارے میں کلام کو مقدم کیا۔

اور وہ (دلالت): شئی کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شئی کا علم ہو جائے، پہلی شئی (جو دلالت کرنے والی ہے) ”دال“ ہے اور دوسری شئی (جس پر دلالت ہو رہی ہے یعنی جس چیز کا علم حاصل ہو رہا ہے) ”مدلول“ ہے، اور ”دال“ اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ جیسے خط، عقد (گر ہیں) نصب (گاڑھی ہوئی چیز) اور اشارات کی دلالت اپنے مدلولات پر اور دلالت لفظیہ یا تو واضح کی وضع کے لحاظ سے ہوگی، یہی ”وضعیہ“ ہے، جیسے انسان کی حیوان ناطق پر دلالت، اور وضع: (کہتے ہیں) لفظ کو معنی کے مقابلہ میں رکھنا یا دلالت لفظیہ وضع کے لحاظ سے نہیں ہوگی، یہ دو حال سے خالی نہیں یا طبیعت کے تقاضے کے لحاظ سے ہوگی یہی ”طبیعیہ“ ہے جیسے ”اح اح“ کی دلالت درد پر، اس لیے کہ بولنے والے کی طبیعت درد پیش آنے کے وقت ”اح اح“ کہنے کا تقاضا کرتی ہے، یا (طبیعت کے تقاضے کے لحاظ سے) نہ ہوگی، یہی ”عقلیہ“ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، بولنے والے کے وجود پر۔

اور یہاں ”دلالت لفظیہ وضعیہ“ مقصود ہے اور وہ (لفظیہ وضعیہ) لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب وہ پولا جائے، تو اس کا معنی اس سے وضع کے علم کی وجہ سے سمجھ میں آجائے اور وہ (لفظیہ وضعیہ) مطابقی یا تہمینی یا التزامی ہوگی۔

کیونکہ جب ”لفظ“ وضع کے لحاظ سے کسی معنی پر دلالت کرے، تو وہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے معنی موضوع لکنا عین ہوگا یا اس میں داخل ہوگا یا اس سے خارج ہوگا، پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ وہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے ”مطابقی“ ہے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر، اس لیے کہ انسان حیوان ناطق پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ وہ حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے۔

اور لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ لفظ ایک ایسے معنی کے لیے موضوع ہے، جس میں وہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے، داخل ہے، تہمینی ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، کیونکہ انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر، اس لیے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لیے

موضوع ہے، جو ایسا معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے، جو لفظ کا مدلول ہے۔

اور لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ وہ لفظ ایک ایسے معنی کے لیے موضوع ہے، جس سے معنی مدلول خارج ہے، التزامی ہے، جیسے انسان کی دلالت قابل علم، اور صنعت کتابت پر، کیونکہ لفظ (انسان) کی دلالت اس (قابل علم و صنعت کتابت) پر اسی لیے ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے اور قابل علم اور صنعت کتابت اس (حیوان ناطق) سے خارج اور اس کو لازم ہے۔

اور پہلی دلالت کا مطابقی نام رکھنا، اس لیے ہے کہ لفظ اپنے پورے موضوع لہ کے مطابق یعنی موافق ہے، بیان کے قول ”طابق النعل بالنعل“ سے ہے، جب دونوں جوتے ایک جیسے ہوں۔

اور دوسری دلالت کا تفہمی نام رکھنا، اس لیے ہے کہ معنی موضوع لہ کا جزء اس کے ضمن میں داخل ہے، لہذا یہ دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہے۔

اور تیسری دلالت کا التزامی نام رکھنا اس لیے ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے ہر امر خارج پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اس امر خارج پر دلالت کرتا ہے، جو اس کے لیے لازم ہے۔

اور دلالات ثلاثی کی تعریفات کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید کیا، کیونکہ اگر مقید نہ کیا جائے تو بعض دلالتوں کی تعریف بعض سے ٹوٹ جائے، اور یہ اس لیے کہ لفظ کا کل اور جزء کے درمیان مشترک ہونا ممکن ہے، جیسے لفظ ”امکان“ یہ امکان خاص کے لیے موضوع ہے، جو طرفین سے ضرورت کا سلب ہے، اور امکان عام کے لیے بھی (موضوع ہے) جو طرف واحد سے ضرورت کا سلب ہے، اور لفظ کا لازم و ملزوم کے درمیان مشترک ہونا ممکن ہے جیسے لفظ ”شمس“ یہ سورج کی نکیہ اور اس کی روشنی کے لیے موضوع ہے، یہاں چار صورتیں متصور ہیں:

(۱) لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے۔

(۲) لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے۔

(۳) لفظ شمس بول کر وہ جرم (سورج کی نکیہ) مراد لیا جائے جو ملزوم ہے۔

(۴) لفظ شمس بول کر وہ ”روشنی“ مراد لی جائے جو سورج کو لازم ہے۔

جب یہ صورتیں متحقق ہو گئیں تو ہم کہتے ہیں کہ اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت تفہمی و التزامی سے ٹوٹ جائے گی، تفہمی سے ٹوٹنا تو اس لیے ہے کہ جب لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد ہو، تو امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہوگی اور امکان عام پر تفہمی، اور لفظ امکان کی امکان عام پر (اس صورت میں) دلالت صادق ہوگی، کیونکہ یہ لفظ کی دلالت معنی موضوع پر ہے، اس لیے کہ لفظ ”امکان“ امکان عام کے لیے بھی موضوع ہے، بہر کیف

مطابقی کی تعریف میں تفہمی داخل ہو جائے گی لہذا مطابقی کی تعریف مانع نہیں رہے گی۔
لیکن جب ہم نے اس کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید کیا تو تفہمی مطابقی سے نکل گئی، کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں (امکان بول کر امکان خاص مراد ہو) گو لفظ کی دلالت ما وضع نہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ ”امکان“ ”امکان عام“ کے لیے موضوع ہے، کیونکہ یہ دلالت (امکان کی دلالت امکان عام پر اس خاص صورت میں) متحقق ہے اگرچہ ہم امکان عام کے مقابلے میں لفظ امکان کی وضع کا انتفاء فرض کر لیں بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان اس امکان خاص کے لیے موضوع ہے، جس میں امکان عام داخل ہے (جزء موضوع کی حیثیت سے دلالت ہو رہی ہے)۔

اور (مطابقی کی تعریف کا) دلالت التزامی کے ذریعہ سے ٹوٹنا اس لیے ہے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم آفتاب مراد لیا جائے تو شمس کی دلالت اس معنی پر مطابقی ہوگی اور (شمس کی دلالت) ضوء (روشنی) پر التزام ہوگی جب کہ اس پر (شمس کی دلالت ضوء پر اس خاص صورت میں) یہ صادق ہے کہ یہ ما وضع نہ پر دلالت ہے، اس لیے اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو اس میں دلالت التزامی داخل ہو جائے گی اور جب دلالت مطابقی کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید کر دیا تو اس سے دلالت التزامی خارج ہو گئی، کیونکہ یہ دلالت اگرچہ لفظ کی ما وضع نہ پر دلالت ہے مگر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ (شمس) اس (ضوء) کے لیے موضوع ہے کیونکہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ (شمس) ضوء کے لیے موضوع نہیں ہے تب بھی وہ اس پر اسی دلالت کے ساتھ دال ہوگا، بلکہ لفظ (شمس) کے اس جرم ملزوم کے لیے موضوع ہونے کے سبب سے (یہ دلالت) ہے۔

اسی طرح اگر دلالت تفہمی کی تعریف کو اس قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو یہ دلالت مطابقی سے ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو اس پر اس کی دلالت مطابقی ہوگی اور اس پر یہ بات بھی صادق ہے کہ لفظ (امکان) کی دلالت اس (امکان عام) پر ہو، جو معنی موضوع (امکان خاص) میں داخل ہے، کیونکہ امکان عام امکان خاص میں داخل ہے، اور لفظ کو اس کے مقابلے میں وضع کرنے کے بھی یہی معنی ہیں۔

لیکن جب ہم نے تعریف کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید کیا تو مطابقی تفہمی سے خارج ہو گئی، کیونکہ یہ (لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر) اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ (امکان) اس (امکان خاص) کے لیے موضوع ہے، جس میں وہ معنی (امکان عام) داخل ہے (بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان کی دلالت اس امکان عام پر اس خاص صورت میں عین موضوع نہ کے اعتبار سے ہے اور امکان کی دلالت امکان عام پر جزء موضوع نہ کے اعتبار سے ہے)۔

اسی طرح دلالت التزامی کی تعریف کو ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو دلالت مطابقی سے ٹوٹ جائے گی اس لیے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ”ضوء“ مراد لی جائے تو اس پر اس کی دلالت مطابقی ہے، اور اس پر یہ بات بھی صادق ہے کہ لفظ کی دلالت اس پر ہے، جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے، پس یہ مطابقی التزامی کی تعریف میں داخل ہوگی اگر ”توسط وضع“ کی قید کے ساتھ مقید کرنا نہ ہو، لیکن جب ہم نے مقید کر دیا تو مطابقی التزامی سے خارج ہوگئی، کیونکہ یہ دلالت (شمس کی ضوء پر) اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس اس ضوء کے لیے موضوع ہے جس سے وہ معنی خارج ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس ضوء کے لئے موضوع ہے، اس لیے دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے منقض نہیں ہوتی)

پہلا مقالہ مفردات میں ہے

مقالات تین ہیں، پہلا مقالہ مفردات کی بحث پر مشتمل ہے، اور اس کی چار فصلیں ہیں، پہلی فصل الفاظ کے

بیان میں ہے۔

منطقی درحقیقت معانی سے بحث کرتا ہے، اسے الفاظ سے کچھ سروکار نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بحث کرتا ہے قول شارح سے، حجت سے، اور ان کی ترتیب کی کیفیات سے اور یہ الفاظ پر موقوف نہیں ہیں، اس لیے کہ موصل الی التصور لفظ جنس اور لفظ فصل نہیں ہے بلکہ ان کے معانی ہیں، اسی طرح موصل الی التصدیق قضایا کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ ان کے مفہومات ہیں، لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ کے بغیر نہیں ہو سکتا، یہ معانی تک رسائی کے لیے اہم کردار ادا کرتے ہیں، گویا ان سے بحث بھی اصل مقصود سے ہمکنار ہونے کی کامیاب کوشش ہے، اس لیے منطقی ان سے بحث کرتا ہے، اصلاً اور مقصود بالذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ بالعرض اور ثانوی درجہ میں رکھتے ہوئے ان سے بحث کرتا ہے۔

دلالت سے ابتداء اور اس کی تعریف

چونکہ منطقی الفاظ سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے، کہ وہ معانی پر دلالت کرتے ہیں اس لیے ماتن نے بھی دلالت کی بحث کو مقدم ذکر کر دیا۔

دلالت کی تعریف: ”ہی کون الشیء بحالۃ یلزم من العلم به العلم بشیء آخر“۔

کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم ضرور حاصل ہو جائے جیسے سورج کی روشنی سے سورج کا علم ضرور حاصل ہو جاتا ہے۔

پہلی چیز جو ذریعہ بنتی ہے، اس کو ”دال“ کہتے ہیں اور جس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے، اس کو ”مدلول“ کہتے

ہیں، جیسے اس مثال میں ”دھوپ“ دال ہے اور ”سورج“ مدلول ہے، یہ ”دال“ اگر لفظ ہو، تو اس کو ”دالالت لفظیہ“ کہتے ہیں، اور اگر لفظ نہ ہو تو اس کو ”دالالت غیر لفظیہ“ کہتے ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں، گویا کل چھ قسمیں ہو گئیں۔

دالالت لفظیہ کی اقسام

دالالت لفظیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱)..... دالالت لفظیہ وضعیہ۔ (۲)..... دالالت لفظیہ طبعیہ۔ (۳)..... دالالت لفظیہ عقلیہ۔

ان اقسام کی تعریفات مع الامثلہ وجہ حصر کی شکل میں:

”دال“ لفظ ہو اور دالالت وضع وضع کے اعتبار سے ہو، تو اس کو ”دالالت لفظیہ وضعیہ“ کہتے ہیں جیسے انسان کی دالالت حیوان ناطق پر ”لفظیہ وضعیہ“ ہے۔

اور اگر وضع وضع کے اعتبار سے دالالت نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ دالالت طبیعت کے تقاضے کی بناء پر ہوگی، تو اس کو ”دالالت لفظیہ طبعیہ“ کہتے ہیں جیسے جب انسان کے سینے میں درد کی تکلیف ہو، تو اس کی طبیعت کھانسنے کا تقاضا کرتی ہے، چنانچہ وہ اس وقت ”اح اح“ کرتا ہے یہ ”اح اح“ جو درد پر دالالت کرتا ہے چونکہ لفظ ہے، اس لیے اس کو ”دالالت لفظیہ طبعیہ“ کہتے ہیں۔

اور اگر وضع وضع کے اعتبار سے بھی دالالت نہ ہو، اور نہ طبیعت کے تقاضے سے ہو، تو پھر وہ ”دالالت لفظیہ عقلیہ“ ہے جیسے وہ لفظ جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، بولنے والے کے وجود پر دالالت کرتا ہے اور ”دال“ چونکہ یہاں بھی لفظ ہے اس لیے یہ ”لفظیہ عقلیہ“ ہے۔

دالالت غیر لفظیہ کی اقسام

دالالت غیر لفظیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱)..... دالالت غیر لفظیہ وضعیہ۔ (۲)..... دالالت غیر لفظیہ طبعیہ۔ (۳)..... دالالت غیر لفظیہ عقلیہ۔

ان کی تعریفات مثالوں کے ساتھ، وجہ حصر کی شکل میں:

اگر ”دال“ غیر لفظ ہو اور دالالت وضع وضع کے اعتبار سے ہو، تو اس کو ”دالالت غیر لفظیہ وضعیہ“ کہتے ہیں جیسے دوال ارب بعد خط، عقد، نصب اور اشارات کی اپنے مدلولات پر دالالت۔

خط: جیسے جمع، ضرب، اور نفی کے خطوط ہوتے ہیں، یہ وضع وضع کے اعتبار سے ہے۔

عقد: عقدہ کی جمع ہے گرہیں، انگلیوں کے پورے، ان سے بھی ہزاروں اور لاکھوں کا حساب کیا جاسکتا

ہے۔

نصب: راستوں اور سپربائی وے پر دو شہروں کے درمیان مقدار فاصلہ بتانے کے لیے، جو بورڈ لگائے جاتے ہیں۔

اشارہ: شوارع اور سڑکوں پر جو ٹریفک کراس کرانے کے لیے لگائے گئے ہیں۔

اور اگر دال غیر لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے ہو، تو اس کو ”دلالت غیر لفظیہ طبعیہ“ کہتے ہیں جیسے نبض کی تیز رفتاری بخار پر دلالت کرتی ہے۔

اور اگر دلالت نہ تو وضع کے اعتبار سے ہو، اور نہ ہی طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے ہو اور دال غیر لفظ ہو، تو اس کو ”دلالت غیر لفظیہ عقلیہ“ کہتے ہیں جیسے دھواں دال ہوتا ہے آگ پر، ان اقسام ثلاثہ میں دال چونکہ غیر لفظ ہے، اس لیے یہ دلالت غیر لفظیہ کی اقسام ہیں۔

”وضع“ کی تعریف

الوضع: هو جعل اللفظ بازاء المعنى۔

لفظ کو معنی کے مقابلے میں اس طرح مقرر کرنا کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو اس سے وہی معنی سمجھ آئے جیسے جب کسی کا نام عبید اللہ رکھ دیا جائے تو اب جب عبید اللہ کا ذکر ہوگا تو اس سے وہی مخصوص ذات مراد ہوگی، جس کا نام عبید اللہ ہے۔

مقصود کوئی دلالت ہے

ان دلالات میں سے صرف ”دلالت لفظیہ وضعیہ“ مقصود ہے، اسی سے بحث کی جاتی ہے، کیونکہ دلالت طبعیہ اور عقلیہ طبائع اور افہام کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہیں ہر آدمی کی طبیعت اور اس کی سمجھ دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اس بناء پر ان سے بحث نہیں کی جاتی، صرف ”دلالت لفظیہ وضعیہ“ نظر و بحث میں مختص ہے۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف

”ہی کون اللفظ بحیث متی اطلق فہم منہ معناه للعلم بوضعه“ لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب بھی وہ بولا جائے تو اس سے اس کے معنی سمجھ آ جائیں، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ یہ لفظ اس معنی کے لیے موشوع ہے، جیسے جب لفظ ”اللہ“ بولا جاتا ہے، تو اس سے ایک مخصوص ذات مقدس مراد لی جاتی ہے، یا جب قرآن مجید کا نام لیا جائے تو اس سے ایک مخصوص کتاب مفہوم ہوتی ہے۔

”للعلم بوضعه“ اس قید سے طبعیہ اور عقلیہ سے احتراز مقصود ہے، جبکہ اس میں دلالت مطابقی نظمینی اور التزامی شامل ہیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام

دلالت لفظیہ کی تین اقسام ہیں:

(۱)..... مطابقیہ (۲)..... تضمینیہ (۳)..... التزامیہ

وجہ حصر: لفظ جب وضع کے اعتبار سے کسی معنی پر دلالت کرتا ہے، تو وہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے، وہ معنی موضوع لہ کا عین ہوگا یا اس میں داخل ہوگا یا اس سے خارج اور اس کو لازم ہوگا، اگر معنی مدلول معنی موضوع لہ کا عین ہو، تو اس کو دلالت مطابقیہ کہتے ہیں، اور اگر معنی مدلول معنی موضوع لہ میں داخل ہو، تو اس کو دلالت تضمینیہ کہتے ہیں، اور اگر وہ معنی موضوع لہ سے خارج اور اس کو لازم ہو، تو دلالت التزامیہ کہتے ہیں۔

شمارح اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک کی مزید وضاحت کے لیے تعریف ذکر کر رہے ہیں۔

دلالت مطابقیہ کی تعریف

دلالت مطابقیہ: لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہو کہ وہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے، جیسے انسان کی دلالت ”حیوان ناطق“ پر کیونکہ ”انسان“ حیوان ناطق پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے۔

دلالت تضمینیہ کی تعریف

دلالت تضمینیہ: لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہو کہ وہ لفظ ایک ایسے معنی کے لیے موضوع ہے، جس معنی میں لفظ کا معنی مدلول بھی داخل ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، کیونکہ لفظ انسان صرف حیوان یا ناطق پر اس واسطے سے دلالت کرتا ہے کہ انسان ”حیوان ناطق“ کے لیے موضوع ہے اور معنی مدلول یعنی صرف حیوان یا صرف ناطق معنی موضوع لہ یعنی حیوان ناطق میں داخل ہے۔

دلالت التزامیہ کی تعریف

لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہو کہ وہ لفظ ایک ایسے معنی کے لیے موضوع ہے کہ جس معنی سے وہ معنی مدلول خارج ہے اور اس کو لازم ہے، جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ انسان جس معنی (حیوان ناطق) کے لیے موضوع ہے، وہ معنی مدلول یعنی قابل علم اور صنعت کتابت اس

معنی موضوع (حیوان ناطق) سے خارج ہے، لیکن اس کو لازم ہے۔

وجوہ تسمیہ

پہلی دلالت کو مطابقتی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے پورا موافق اور مطابق ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اہل عرب جب دو جوتے آپس میں موافق ہوں تو مطابقت کے لفظ سے یوں کہتے ہیں: ”طابق العلل بالعلل“ (دونوں جوتے آپس میں موافق ہیں)

اور دوسری دلالت کو تضمنی اس لیے کہا جاتا ہے کہ معنی موضوع لہ کا جزء معنی موضوع لہ کے ضمن میں داخل ہوتا ہے، گویا اس میں اس چیز پر دلالت ہوتی ہے، جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہوتی ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا ناطق پر، یہ معنی موضوع لہ (حیوان ناطق) میں داخل ہے۔

اور تیسری دلالت کو التزامی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے امر خارج پر دلالت کرتا ہے، ہر امر خارج پر نہیں کرتا بلکہ اس پر جو اس کو لازم ہوتا ہے، اس کی مثال اس کی تعریف کے تحت گذر چکی ہے۔

دلالات ثلثہ میں ”توسط الوضع“ کی قید

ماتن نے دلالات ثلثہ کی تعریفات میں ”توسط الوضع“ کی قید کا اضافہ کیا، جبکہ عام کتب منطق میں اس قید کے بغیر ہی تعریفات ذکر کی جاتی ہیں، آخر وہ کون سا داعیہ پیش آیا، جس کی بناء پر ماتن نے اس قید کو بیان کیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر ان تین دلالتوں میں اس قید کا اضافہ نہ کیا جائے تو بعض دلالتوں کی تعریفات دوسری بعض دلالتوں سے ٹوٹ جائیں لیکن جب یہ قید بڑھادی گئی تو پھر وہ فساد ختم ہو گیا۔

اس قید کے بغیر ان دلالات کی تعریفات اس لیے مشقت ہو جاتی ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ ایک لفظ کل اور جزء کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ ”امکان“ ”امکان خاص“ اور ”امکان عام“ دونوں میں مشترک ہے۔

امکان خاص: وہ ہوتا ہے، جس میں طرفین سے ضرورت سلب ہو۔

امکان عام: وہ ہوتا ہے جس میں طرف واحد سے ضرورت سلب ہو۔

اس میں امکان خاص ”کل“ ہے، کیونکہ اس میں سلب ضرورت جانبین سے ہے، اور امکان عام جزء ہے

کیونکہ اس میں سلب ضرورت جانب واحد سے ہوتی ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لفظ لازم اور ملزوم دونوں میں مشترک ہو جیسے لفظ شمس یہ موضوع ہے جرم (سورج

کی نمکیہ) اور ضوء (روشنی) کے لیے ”جرم“ ملزوم ہے اور ”ضوء“ لازم ہے۔

گویا ہمیں ان دو مثالوں سے چار صورتیں معلوم ہو گئیں۔

(۱) لفظ ”امکان“ بول کر ”امکان عام“ مراد لیا جائے۔

(۲) لفظ ”امکان“ بول کر ”امکان خاص“ مراد لیا جائے۔

(۳) لفظ ”شمس“ بول کر ”جرم“ جو کہ ملزوم ہے، مراد لیا جائے۔

(۴) لفظ ”شمس“ بول کر ”ضوء“ جو کہ لازم ہے، مراد لیا جائے۔

ان صورتوں سے فراغت کے بعد اب ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ اگر دلالات ثلاثہ کی تعریفات میں ”توسط الوضع“ کا اضافہ نہ کیا جائے، تو یہ تعریفات ایک دوسرے سے منتقض ہو جائیں۔

دلالت مطابقیہ دلالت تہمینیہ سے ٹوٹ جاتی

اگر دلالت مطابقیہ کی تعریف میں ”توسط الوضع“ کی قید نہ بڑھائی جائے تو اس میں دلالت تہمینیہ داخل ہو جاتی ہے، گویا دلالت مطابقیہ کی تعریف مانع لدخول غیرہ نہیں رہتی۔

وہ اس طرح کہ لفظ ”امکان“ بولا جائے اور اس سے ”امکان خاص“ مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقیہ ہے، اور لفظ امکان کی دلالت ”امکان عام“ پر تہمینا ہوتی ہے، کیونکہ امکان خاص کل ہے، اور امکان عام جزء، جزء پر دلالت تہمینہ ہوتی ہے۔

لیکن جیسے لفظ امکان کی دلالت ”امکان عام“ پر تہمینا ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی صادق ہے کہ لفظ امکان کی دلالت ”امکان عام“ پر دلالت مطابقیہ ہو، کیونکہ لفظ ”امکان“ جس طرح امکان خاص کے لیے موضوع ہے، اسی طرح امکان عام کے لیے بھی موضوع ہے، لہذا دلالت مطابقیہ میں دلالت تہمینہ داخل ہو گئی ”فلا یكون الحد مانعا“۔

لیکن دلالت مطابقیہ کی تعریف میں ”توسط الوضع“ کی قید کا اضافہ کرنے سے دلالت تہمینہ خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس خاص صورت میں (لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے) اگرچہ ماوضع لہ (امکان عام) پر دلالت ہو رہی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر ہم اس وضع کی نفی فرض بھی کر لیں، جب بھی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہوتی ہے، لیکن لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہوتی کہ لفظ امکان (اس خاص صورت میں) امکان عام کے لیے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ ”امکان“ موضوع تو ہے امکان خاص کے لیے اور امکان عام اس میں داخل ہے، یا یوں کہئے کہ اس خاص صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر تمام ماوضع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے، اور امکان عام پر دلالت جزء موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے، اب دلالت تہمینہ اس کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی۔

دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی

اگر دلالت مطابقیہ میں ”توسط الوضع“ کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ لفظ شمس جرم آفتاب اور ضوء آفتاب یعنی ملزوم اور لازم دونوں کے لیے موضوع ہے، ضوء آفتاب میں دو جہتیں ہیں ایک موضوع لہ ہونے کی اور دوسری لازم موضوع لہ ہونے کی۔

تو ”شمس“ کی دلالت ”ضوء“ پر دونوں جہتوں سے ہوگی، اگر موضوع لہ ہونے کی جہت سے ہو، تو یہ دلالت مطابقیہ ہوگی، اور لازم موضوع لہ کی جہت سے ہو، تو یہ دلالت التزامیہ ہوگی۔

چنانچہ ”دلالت مطابقیہ“ کی تعریف میں اگر ”توسط الوضع“ کی قید ملحوظ نہ ہو، تو اس کی تعریف دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس دلالت التزامیہ پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ لفظ کی دلالت معنی موضوع پر ہے، اس لیے کہ لفظ شمس جس طرح جرم آفتاب (مکیہ) کے لیے موضوع ہے، اسی طرح ”ضوء“ کے لیے بھی موضوع ہے۔

لیکن لفظ شمس کی دلالت ضوء پر گو معنی موضوع لہ پر دلالت ہے (اس خاص صورت میں) مگر بواسطہ وضع نہیں بلکہ بواسطہ ملزوم ہے، کیونکہ جرم ملزوم ہے اور ضوء لازم ہے، اس واسطے کہ اگر لفظ شمس ضوء کے لیے موضوع نہ بھی ہوتا، تب بھی جرم آفتاب کے لیے ضوء کے لازم ہونے کی وجہ سے یہ دلالت متحقق ہوتی، اس لیے دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے منتقص نہیں ہوتی۔

دلالت تفسیمیہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی

دلالت تفسیمیہ کی تعریف میں اگر اس قید کو سامنے نہ رکھا جائے تو یہ دلالت مطابقیہ سے منتقص ہو جاتی ہے، کیونکہ لفظ امکان بول کر جب امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقیہ ہے، کیونکہ لفظ امکان اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو رہا ہے، مگر اس پر دلالت تفسیمیہ بھی صادق آتی ہے، اس لیے کہ ”امکان عام“ ”امکان خاص“ کا جزء ہے لہذا لفظ امکان کی دلالت جزء موضوع لہ پر ہے لیکن جب اس کی تعریف میں ”توسط الوضع“ کی قید کا اضافہ کیا تو پھر اس سے دلالت مطابقیہ خارج ہو جاتی ہے، اس لیے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ یہ موضوع لہ کا جزء ہے بلکہ عین موضوع لہ کے اعتبار سے ہے، اس لیے دلالت تفسیمیہ کی تعریف منتقص نہیں ہوئی۔

دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی

اگر دلالت التزامیہ کی تعریف میں ”توسط الوضع“ کی قید نہ ہو تو یہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ جب لفظ ”شمس“ بولا جائے اور اس سے ”ضوء“ مراد لی جائے، تو یہ دلالت مطابقیہ ہے، مگر اس پر یہ بات بھی صادق

ہے کہ لفظ شمس کی دلالت معنی موضوع لہ (نکیہ) کے اس امر خارج (ضوء) پر ہو جو اس کو لازم ہے، تو اس تقدیر پر دلالت مطابقیہ، دلالت التزامیہ میں داخل ہو جائے گی۔

لیکن جب اس کی تعریف میں ”توسط الوضع“ کی قید کا اضافہ کیا تو اس سے دلالت مطابقیہ خارج ہو گئی، اس لیے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس (اس خاص صورت میں) امر خارج لازم کے لیے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس ضوء کے لیے پورا پورا موضوع ہے، اور اس کی دلالت مطابقی ہے، اس لیے اس سے دلالت التزامیہ کی تعریف منقض نہیں ہوتی۔

یابیوں کہہ لیجئے کہ ”ضوء آفتاب“ کی دو جہتیں ہیں، ایک عین موضوع لہ ہونے کی اور دوسری لازم موضوع لہ ہونے کی، دلالت التزامیہ میں شمس کی دلالت ضوء پر لازم موضوع لہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور دلالت مطابقیہ میں شمس کی دلالت ضوء پر عین موضوع لہ ہونے کے اعتبار سے ہے، دونوں میں حیثیت اور اعتبار کے لحاظ سے فرق ہو گیا ہے، اس لیے دلالت التزامیہ میں دلالت مطابقیہ داخل نہیں ہوتی اور اس کی تعریف دلالت مطابقیہ سے منقض نہیں ہوتی۔

اس صورت کی تقریر بالکل اسی طرح ہے، جو ماقبل ”دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی“ کے عنوان کے تحت گذر چکی ہے البتہ یہاں اس کے برعکس صورت ہے وہاں اس مثال کی اس جہت سے لیا گیا ہے کہ دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی ہے اگر توسط وضع کی قید پیش نظر نہ ہو اور یہاں اس جہت سے لیا گیا ہے کہ دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے منقض ہو جاتی ہے اگر اس میں توسط وضع کی قید ملحوظ نہ ہو فافترقا۔

شارح کے نزدیک ثابت نہیں

شارح نے دلالت تفسیمیہ کا التزامیہ سے اور دلالت التزامیہ کا تفسیمیہ سے ٹوٹنے کا ذکر نہیں کیا، ان دو صورتوں کو چھوڑ دیا، کیونکہ خارج میں ان کا تحقق نہیں ہے، اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک ہی لفظ کل اور جزء کے مجموعہ کے لیے موضوع ہو اور ایک ہی لفظ لازم و ملزوم کے مجموعہ کے لیے موضوع ہو، شارح کے نزدیک چونکہ یہ ثابت نہیں ہے، اس لیے ان دونوں صورتوں کو ذکر نہیں کیا۔

وقال: وَيُشْتَرَطُ فِي الدَّلَالَةِ الْاِتِّزَامِيَةِ كَوْنُ الْخَارِجِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمَّى فِي الذَّهْنِ تَصَوُّرُهُ وَالْاَلَامَتَنَ فَهْمُهُ مِنَ اللَّفْظِ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا كَوْنُهُ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمَّى فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهُ فِيهِ كَدَّلَالَةِ لَفْظِ الْعَمَى عَلَى الْبَصْرِ مَعَ عَدَمِ الْمَلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ۔

ترجمہ: دلالت التزامی میں امر خارج (لازم) کا اس طرح ہونا شرط ہے کہ ذہن میں مسمی (ملزوم) کے تصور سے اس (خارج لازم) کا تصور ضرور ہو جائے ورنہ اس (لازم) کا لفظ (ملزوم) سے سمجھنا

ممتنع (محال) ہوگا اور اس (دلالت التزامیہ) میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ (امر خارج لازم) اس طرح ہو کہ کسی (ملزوم) کے خارج میں تحقق (ثابت ہونے) سے اس (خارج لازم) کا تحقق ضرور ہو، جیسے لفظ ”عمی“ (اندھا ہونا) کی دلالت بصر (بینائی) پر، ان دونوں کے درمیان خارج میں کوئی ملزوم نہیں ہے۔

اقول: لَمَّا كَانَتْ الدَّلَالَةُ الْإِلْتِزَامِيَّةُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ عَلَى كُلِّ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ فَلَا بُدَّ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْخَارِجِ مِنْ شَرْطٍ وَهُوَ الْمِلْزُومُ الذِّهْنِيُّ أَيْ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِ لِأَزْمَا لِمُسْمَى اللَّفْظِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسْمَى تَصَوُّرُهُ فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هَذَا الشَّرْطُ لَأَمْتَنَعَ فَهْمُ الْأَمْرِ الْخَارِجِ مِنَ اللَّفْظِ فَلَمْ يَكُنْ دَالًّا عَلَيْهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ بِأَزْمَانِهِ أَوْ لِأَجْلِ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهَمُّهُ وَاللَّفْظُ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَمْرِ الْخَارِجِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْهُ تَصَوُّرُ الْمُسْمَى تَصَوُّرُهُ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ الثَّانِي إِضًا مُتَحَقِّقًا فَلَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَيْهِ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا الْمِلْزُومُ الْخَارِجِيُّ وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسْمَى فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقَهُ فِي الْخَارِجِ كَمَا أَنَّ الْمِلْزُومَ الذِّهْنِيَّ هُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسْمَى فِي الذِّهْنِ تَحَقُّقَهُ فِي الذِّهْنِ شَرْطٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمِلْزُومُ الْخَارِجِيُّ شَرْطًا لَمْ يَتَحَقَّقْ دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ بِدُونِهِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمِلْزُومُ مِثْلُهُ أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلِإِلْفِئْنَاعِ تَحَقُّقِ الْمَشْرُوطِ بِدُونِ الشَّرْطِ وَأَمَّا بَطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِإِنَّ الْعَدَمَ كَالْعَمَى يَدُلُّ عَلَى الْمَلَكَةِ كَالْبَصَرِ دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِيَّةِ لِأَنَّهُ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا مَعَ الْمُعَانَدَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ فَإِنْ قُلْتَ الْبَصَرُ جُزْءُ مَفْهُومِ الْعَمَى فَلَا يَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ بِالْإِلْتِزَامِ بَلْ بِالتَّضَمُّنِ فَنَقُولُ الْعَمَى عَدَمُ الْبَصَرِ لَا الْعَدَمُ وَالْبَصَرُ وَالْعَدَمُ الْمَضَافُ إِلَى الْبَصَرِ يَكُونُ الْبَصَرُ خَارِجًا عَنْهُ وَإِلَّا اجْتَمَعَ فِي الْعَمَى الْبَصَرُ عَدَمُهُ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: چونکہ دلالت التزامیہ (میں) لفظ کی دلالت اس معنی پر ہوتی ہے، جو معنی موضوع لہ سے خارج ہو، اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ لفظ (ملزوم) ہر امر خارج پر دلالت نہیں کرتا، اس لیے لفظ کی امر خارج پر دلالت کے لیے ایک شرط ضروری ہے اور وہ ”ملزوم ہوتی“ ہے یعنی امر خارج لفظ مسمی (ملزوم) کو اس طرح لازم ہو کہ کسی کے تصور سے اس (خارج لازم) کا تصور ضرور ہو جائے، کیونکہ اگر یہ شرط تحقق نہ ہو تو لفظ (ملزوم) سے اس (لازم) کا سمجھنا ممتنع اور محال ہوگا، لہذا اس (لازم) پر لفظ

(مسمی) دال نہیں ہوگا۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے لحاظ سے دو امور میں سے کسی ایک کی وجہ سے ہوتی ہے، یا تو اس وجہ سے کہ وہ (لفظ) اس (معنی) کے مقابلے میں موضوع ہے، یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہ کے سمجھنے سے اس (معنی) کی فہم ضرور ہو جاتی ہے، اور لفظ امر خارج کے لیے تو موضوع ہے نہیں، اب اگر وہ اس حالت میں بھی نہ ہو کہ مسمی (ملزوم) کے تصور سے اس (امر خارج) کا تصور لازم آ جائے، تو امر ثانی (بھی) متحقق نہ ہوگا، لہذا لفظ (ملزوم) اس (امر خارج) پر دال (بھی) نہ ہوگا۔

اور دلالت التزامی میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے، اور وہ (لزوم خارجی) امر خارجی کا اس طرح ہونا کہ خارج میں مسمی (ملزوم) کے تحقق سے اس (امر خارجی) کا خارج میں ضرور تحقق ہو (یہ شرط نہیں ہے) جیسا کہ لزوم ذہنی (دلالت التزامیہ میں) شرط ہے، اور وہ (لزوم ذہنی) امر خارجی کا اس طرح ہونا کہ ذہن میں مسمی (ملزوم) کے تحقق سے اس (امر خارجی) کا تحقق ذہن میں ضرور ہو، (گویا لزوم ذہنی شرط ہے اور لزوم خارجی شرط نہیں ہے) کیونکہ اگر لزوم خارجی (دلالت التزامیہ کے لیے) شرط ہو، تو پھر اس کے بغیر دلالت التزامی متحقق نہیں ہوگی، اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی ایسا ہی (باطل) ہوگا بہر حال ملازمت سوا اس لیے کہ شرط کے بغیر مشروط متحقق نہیں ہو سکتا، رہا لازم کا باطل ہونا، تو وہ اس لیے کہ عدم مثلاً عی، ملکہ مثلاً بصر پر دلالت التزامیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عی (کہتے ہیں) بینائی کا نہ ہونا اس سے جس کی شان بینا ہونا ہو، باوجودیکہ خارج میں ان دونوں (عی و بصر) کے درمیان منافات ہے۔

اگر آپ کہیں کہ ”بصر“ ”عی“ کے مفہوم کا جزء ہے ”لہذا اس (عی) کی دلالت اس (بصر) پر التزامی نہیں ہوگی بلکہ نفی ہوگی؟

تو ہم کہیں گے کہ ”عی“ ”عدم بصر“ ہے نہ کہ ”عدم“ اور ”بصر“ اور وہ عدم جو ”بصر“ کی طرف مضاف ہو، تو بصر اس (مضاف یعنی عدم) سے خارج ہوتی ہے (اور خارج پر جو دلالت ہوتی ہے، وہ التزامی ہوتی ہے نہ کہ نفی) (و نہ عی (کے مفہوم) میں ”بصر“ اور اس کا ”عدم“ دونوں جمع ہو جائیں گے۔

دلالت التزامیہ میں ”لزوم ذہنی“ شرط ہے

”دلالت التزامیہ“ کی تعریف سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وہ ایک امر خارج پر دلالت کرتی ہے۔

اس ”امر خارج“ سے ہر امر خارج مراد نہیں ہے، ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ ایک لفظ غیر متناہی امور پر دلالت کرتا ہے، جو محال اور ناممکن ہے۔

اور نہ ہی کوئی مخصوص ”امر خارج“ مراد ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، یہ بھی درست نہیں ہے، اس لیے اس دلالت میں ایک شرط اور قید کی ضرورت ہوئی، جو اس بات کی وضاحت کر دے کہ اس

”امر خارج“ سے کونسا ”امر خارج“ مراد ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں ”لزوم ذہنی“ ضروری ہے، اس لزوم ذہنی کے بغیر دلالت التزامیہ وجود پذیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ شرط کے بغیر مشروط کا وجود محال ہوتا ہے۔

لزوم کی اقسام

لزوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزوم ذہنی (۲) لزوم خارجی

لزوم ذہنی کی تعریف: ”ہو کون الامر الخارج لازما لمسمى اللفظ بحيث يلزم من تصور المسمى في الذهن تصوره فيه“ لزوم ذہنی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ امر خارج (لازم) لفظ مسمیٰ (ملزوم) کو اس طرح لازم ہو کہ جب ذہن میں ملزوم کا تصور ہو، تو ساتھ ساتھ لازم کا تصور بھی ضرور ہو جیسے جب ذہن میں غمی (ملزوم) کا تصور کیا جائے تو ”بصر“ (لازم) کا تصور ضرور آتا ہے۔

لزوم خارجی کی تعریف: ”وہو کون الامر الخارجی بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج۔“ امر خارجی اس طرح ہو کہ جب خارج میں ملزوم کا تحقق ہو تو امر خارجی کا بھی خارج میں ضرور تحقق ہو، جیسے حبشی کے لیے سواد (سیاہ ہونا) یہ سواد اس کے ساتھ ہر وقت متصل ہوتا ہے۔

دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی کی شرط کیوں

”دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے“ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ذہن میں ملزوم کا تصور کیا جائے، تو اس کے ساتھ ساتھ اس کے لازم کا تصور بھی ضرور آنا چاہیے، اور اگر کہیں ایسا ہو کہ ملزوم کے تصور فی الذہن سے لازم کا تصور فی الذہن نہیں ہوتا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لفظ اس لازم پر دلالت ہی نہیں کر رہا، ورنہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور بھی ذہن میں ضرور آتا، اب جب لفظ لازم پر دلالت ہی نہیں کر رہا تو پھر دلالت التزامیہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ وضع کے لحاظ سے معنی پر دلالت کرتا ہے تو وہ دوا مروں میں سے کسی ایک کی وجہ سے دلالت کرتا ہے:

(۱) یا تو اس وجہ سے کہ وہ لفظ اس معنی کے لیے براہ راست موضوع ہے۔

(۲) یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہ کی سمجھ سے، اس امر خارج کی فہم ضرور ہو جاتی ہے۔

اور لفظ ملزوم امر خارج کے لیے مطابقت موضوع بھی نہیں ہے، لہذا اگر ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور بھی نہ ہو، تو گویا امر ثانی بھی تحقق نہ ہوا تو پھر لفظ (ملزوم) اس (امر خارج) پر دال نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ دلالت (التزامیہ) بھی پھر تحقق نہیں ہوگی۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے یعنی جب ذہن میں ملزوم کا تصور کیا جائے تو اس

کے لازم کا ذہن میں ضرور تصور آتا ہے اور آنا ہی چاہیے، ورنہ دلالت التزامیہ متحقق نہیں ہو سکتی۔

لزوم ذہنی کی اقسام

لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں:

(۱) **لزوم عقلی**: عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ لزوم کے تصور سے امر خارج کا تصور ضرور ہو، جیسے ”عمی“ لزوم ہے اور ”بھر“ اس کو لازم ہے جب عمی کا تصور آتا ہے تو عقل یہ کہتی ہے کہ اس کو ”بھر“ لازم ہے۔

(۲) **لزوم عرفی**: عرف تقاضا کرتا ہے کہ لزوم کے تصور سے امر خارج کا تصور ضرور ہو جیسے جب عرف میں لفظ ”حاتم“ بولا جائے تو اس سے ذہن میں ”جواد“ (نخی) کا تصور ضرور آتا ہے۔ عام مناطق کے نزدیک دلالت التزامیہ میں ”لزوم ذہنی عقلی“ شرط ہے، جبکہ علماء عربیہ کی نظر میں دلالت التزامیہ میں لزوم عقلی و عرفی میں سے کوئی ایک لاعلیٰ السبعین شرط ہے، اور لزوم خارجی کسی کے نزدیک بھی شرط نہیں ہے۔

لزوم خارجی شرط نہیں

دلالت التزامیہ میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے جیسا کہ اس میں ”لزوم ذہنی“ شرط ہے، کیونکہ اس کو اگر شرط قرار دیا جائے تو پھر دلالت التزامیہ اس کے بغیر متحقق نہیں ہوگی۔ لازم یعنی امر خارج کا خارج میں متحقق ہونا، باطل ہے، اسی طرح لزوم بھی باطل ہے۔

مازمہ اس لیے باطل ہے کہ جب لزوم کے لیے یہ شرط قرار دی گئی ہے کہ اس کا ”امر خارج“ خارج میں ضرور متحقق ہو، تو لزوم مشروط ہوا، اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط کا وجود شرط کے بغیر نہیں ہو سکتا، لہذا دلالت التزامیہ کا وجود لزوم خارجی کے بغیر متحقق نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ یہاں مشروط یعنی دلالت التزامیہ شرط کے بغیر متحقق ہوتی ہے۔

اور لازم (امر خارج کا خارج میں متحقق ہونا) اس لیے باطل ہے کہ مثلاً ”عمی“ کی دلالت ”بھر“ پر دلالت التزامیہ ہے، عمی لزوم ہے اور ”بھر“ اس کو لازم ہے، لیکن ”عمی“ اور ”بھر“ کے درمیان لزوم خارجی نہیں ہے، بلکہ خارج میں ان کے درمیان منافات ہے، دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

لہذا آپ کا یہ کہنا کہ لزوم کے خارج میں متحقق ہونے کی صورت میں امر خارج بھی خارج میں ضرور متحقق ہو، صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ہم جب عمی (لزوم) کا تصور کرتے ہیں تو اس کے ساتھ اس کے لازم ”بھر“ کا تصور خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں ہوتا ہے، کیونکہ خارج میں تو ”عمی“ کے ساتھ اس کا تحقق ہو سکتا ہی نہیں، ان کے درمیان منافات ہے۔

اور لازم چونکہ باطل ہے، اس لیے جو چیز باطل کو مستلزم ہے وہ بھی باطل ہے، اس لیے امر خارج کا خارج میں متحقق ہونا بھی باطل ہے۔

”عمی“ کی تعریف

”هو عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا“

”من شأنہ“ میں تعیم ہے، اس سے یا تو ”من شأن شخصہ“ مراد ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اس آدمی کی پہلے تو بینائی تھی، لیکن بعد میں کسی وجہ سے اس کی بینائی چلی گئی، لیکن اس کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ بینا ہو۔

یا اس سے ”من شأن نوعہ“ مراد ہے، اس کے نوع کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہو، جیسے کوئی مادر زاد نابینا ہو، لیکن اس کے نوع یعنی انسان ہونے کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہو۔

یا اس سے ”من شأن جنسہ“ مراد ہے، اس کی جنس کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہو، جیسے بچھو اور چیونٹی، ان کی آنکھیں نہیں ہوتیں، لیکن ان کی جنس یعنی حیوان کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہوں۔

”عمی“ کی ”بصر“ پر کونسی دلالت ہے

معرض کہتا ہے کہ ”عمی“ کی دلالت ”بصر“ پر التزامی نہیں ہے بلکہ تفسیمی ہے، اس لیے کہ ”عمی“ مرکب ہے اور ”بصر“ عمی کے مفہوم کا جزء ہے، اس لیے کہ عمی کی تعریف میں کہا: ”عدم البصر.....“ اور جزء پر دلالت، دلالت تفسیمیہ ہوتی ہے نہ کہ دلالت التزامیہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”عمی“ عدم البصر اور بصر کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، بلکہ ”عمی“ کا مفہوم وہ ”عدم“ ہے، جو ”بصر“ کی طرف مضاف ہے (عدم البصر)، لہذا ”بصر“ ”عمی“ کے مفہوم کا جزء نہیں ہے تا کہ دلالت تفسیمیہ ہو بلکہ ”بصر“ اس سے خارج اور اس کو لازم ہے یعنی ”عمی“ کا تصور ”بصر“ کے بغیر نہیں ہو سکتا، یہ نہیں کہ عمی کا تحقق بصر کے بغیر نہیں ہو سکتا، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو درست نہیں ہے۔

پھر ”عدم البصر“ میں مضاف کی دو حیثیتیں ہیں:

(۱) مضاف من حیث الذات: اس میں مضاف الیہ اور اضافت دونوں مضاف سے خارج ہوتے ہیں، یہ

یہاں مراد نہیں ہے۔

(۲) ”مضاف من حیث المضاف“: اس میں صرف مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوتا ہے، لیکن اضافت

خارج نہیں ہوتی، عدم البصر میں یہی حیثیت کارفرما ہے، اس میں بھی ”بصر“ مضاف سے ”خارج“ ہے اور لفظ کی دلالت ”امر خارج“ پر دلالت التزامیہ ہوتی ہے نہ کہ دلالت تفسیمیہ، اس لیے کہا کہ عمی کی دلالت بصر پر دلالت

الترامیہ ہے۔

قال: والمطابقة لأستلزام التضمن كما في البساط وأما استلزامها الالتزام فغير متيقن لأن وجود لازم ذهني لكل ماهية يلزم من تصورها تصور غير معلوم وما قيل إن تصور كل ماهية يستلزم تصور أنها ليست غير ما فممنوع ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن الالتزام وأماهما فلا يؤجدان إلا مع المطابقة لإستحالة وجود التابع من حيث أنه تابع بدون المتبوع.

ترجمہ: مطابقی تفہمی کو استلزام نہیں ہے جیسے بساط میں اور رہا مطابقی کا التزامی کو استلزام ہونا تو وہ غیر یقینی ہے، کیونکہ ہر ماہیت کے لیے ایسے لازم ذہنی کا ہونا کہ ماہیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو، معلوم نہیں ہے، اور یہ جو کہا گیا کہ ہر ماہیت کا تصور اس تصور کو استلزام ہے کہ ”اس ماہیت کا غیر نہیں ہے“ یہ ممنوع ہے۔

یہیں سے تفہمی کا التزامی کو استلزام نہ ہونا ظاہر ہو گیا اور تفہمی وال التزامی مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ تابع کا وجود تابع ہونے کی حیثیت سے متبوع کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اقول: أراد المصنف بيان نَسْب الدلالات الثلاث بعضها مع بعض بالإستلزام وعدمه فالمطابقة لأستلزام التضمن أى ليس متى تحققت المطابقة تحققت التضمن لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط فيكون دلالة عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لأن المعنى البسيط لا جزء له وأما استلزام المطابقة للالتزام فغير متيقن لأن الالتزام يتوقف على أن يكون لمعنى اللفظ لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصوُّره وكون كل ماهية بحيث يوجد لها لازم كذلك غير معلوم لجواز أن يكون من الماهيات ما لا يستلزم شيئاً كذلك فإذا كان اللفظ موضوعاً لتلك الماهية لكان دلالة عليها مطابقة ولا التزام لانقضاء شرطه وهو لزوم الذهني وزعم الإمام أن المطابقة مستلزمة للالتزام لأن تصور كل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها وأقله أنها ليست غيرها واللفظ إذ دل على المألوم بالمطابقة دل على اللازم في التصور بالالتزام وجوابه أننا لا نسلم أن تصور كل ماهية يستلزم تصور أنها ليست غيرها فكثيراً ما تصور ما هيئات الأشياء ولم يخطر ببالنا غيرها فضلاً عن أنها ليست غيرها ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن الالتزام لأنه كما لم يعلم وجود لازم ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم أيضاً وجود لازم ذهني لكل ماهية مركبة لجواز أن يكون

مِنْ الْمَاهِيَاتِ الْمَرْكَبَةِ مَا لَا يَكُونُ لَهُ لَازِمٌ ذِهْنِيٌّ فَالْلَفْظُ الْمَوْضُوعُ بِأَزَائِهِ دَالٌّ عَلَى أَجْزَائِهِ بِالتَّضْمِينِ دُونَ الْإِلْتِزَامِ وَفِي عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ تَسَامُحٌ فَإِنَّ الْإِلْتِزَامَ مِمَّا ذَكَرَهُ لَيْسَ تَبَيَّنَ عَدَمُ اسْتِلْزَامِ التَّضْمِينِ الْإِلْتِزَامَ بَلْ عَدَمُ تَبَيَّنِ اسْتِلْزَامِ التَّضْمِينِ الْإِلْتِزَامَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ وَأَمَّا هُمَا أَيْ التَّضْمِينُ وَالْإِلْتِزَامُ فَمُسْتَلْزِمَانِ لِلْمُطَابَقَةِ لِأَنَّهُمَا لَا يَوْجِدَانِ إِلَّا مَعَهَا لَا نَهْمَا تَابِعَانِ لَهَا وَالتَّابِعُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ تَابِعٌ لَا يَوْجَدُ بَدُونِ الْمَتَّبِعِ وَإِنَّمَا قَيْدٌ بِالْحَيْثِيَّةِ احْتِرَازًا عَنِ التَّابِعِ الْأَعْمِ كَالْحَرَارَةِ لِلنَّارِ فَإِنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ وَقَدْ تَوْجَدُ بَدُونِهَا كَمَا فِي الشَّمْسِ وَالْحَرَكَةِ أَمَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ فَلَا تَوْجَدُ إِلَّا مَعَهَا وَفِي هَذَا الْبَيَانِ نَظَرٌ لِأَنَّ التَّابِعَ فِي الصَّغَرَى إِنْ قَيْدٌ بِالْحَيْثِيَّةِ مَعْنَاهَا وَإِنْ لَمْ يُقَيَّدْ بِهَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ فَلَمْ يُنْتِجِ الْمَطْلُوبُ وَيُمْكِنُ أَنْ يَجَابَ عَنْهُ بِأَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِي الْكِبَرَى لَيْسَتْ قَيْدًا لِلْأَوْسَطِ بَلْ لِلْحَكْمِ فِيهَا فَيَتَكَرَّرُ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ نَعَمْ الْإِلْتِزَامُ مِنَ الْمَقْدَمَتَيْنِ أَنَّ التَّضْمِينَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ تَابِعٌ لَا يَوْجَدُ بَدُونِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْمَطْلُوبِ وَالْمَطْلُوبُ أَنَّ التَّضْمِينَ مَطْلَقًا لَا يَوْجَدُ بَدُونِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: باتن دلالات ثلاثہ میں بعض کی بعض کے ساتھ استلزام وعدم استلزام کے لحاظ سے نسبتیں بیان کر رہے ہیں۔ پس مطابقی تفہمی کو استلزام نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی مطابقی متحقق ہو تو تفہمی بھی متحقق ہو اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ لفظ معنی بسیط کے لیے موضوع ہو لہذا اس پر (صرف) دلالت مطابقی ہوگی نہ کہ تفہمی، کیونکہ معنی بسیط کا کوئی جز نہیں ہوتا (اور دلالت تفہمیہ کے لیے جزئی شرط ہے، اور جب یہ نہیں ہے تو دلالت تفہمیہ متحقق نہیں ہوگی)۔ اور مطابقی کا التزامی کو استلزام ہونا غیر یقینی ہے، کیونکہ التزامی اس پر موقوف ہے کہ لفظ کے معنی (ملزوم) کے لیے ایسا لازم ہو کہ معنی کے تصور سے اس لازم کا تصور ضرور ہو اور ہر ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس کے لیے ایسا ہی لازم ہو، نامعلوم ہے، کیونکہ ایسی ماہیت کا ہونا ممکن ہے، جو اس طرح کی کسی چیز کو استلزام نہ ہو۔ لہذا جب لفظ اس ماہیت کے لیے موضوع ہوگا تو اس پر لفظ کی دلالت مطابقی ہوگی، اور التزامی نہ ہوگی، کیونکہ اس کی شرط یعنی ملزوم ذہنی منتهی ہے (نہیں پائی جارہی)۔

اور امام رازی نے یہ گمان کیا ہے کہ مطابقی التزامی کو استلزام ہے، اس لیے کہ ہر ماہیت کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو استلزام ہوتا ہے اور کم از کم یہ ہے کہ اس ماہیت کا غیر نہیں ہے، اور لفظ جب ملزوم پر مطابقت دلالت کرے گا تو وہ لازم فی التصور پر التزاما دلالت کرے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کا تصور، اس بات کے تصور کو استلزام ہے کہ اس کا غیر نہیں ہے، اس لیے کہ ہم بسا اوقات اشیاء کی مایحوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کے

غیر کا خیال (تک) نہیں آتا چہ جائیکہ (اس بات کا تصور آئے کہ) ”اس ماہیت کا غیر نہیں ہے“ (جب صرف ”غیر“ کا خیال بھی نہیں آتا تو یہ کس طرح آئے گا کہ ”اس ماہیت کا کوئی غیر نہیں ہے“)

یہی تفسنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہو گیا، کیونکہ جیسے ہر ماہیت بسط کے لیے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں ہے، اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے لازم ذہنی کا ہونا بھی معلوم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض ماہیات مرکبہ ایسی ہوں کہ ان کا کوئی لازم ذہنی نہ ہو، لہذا جو لفظ اس کے مقابلے میں موضوع ہوگا، وہ اس کے اجزاء پر تفسننا دلالت کرے گا، نہ کہ بطریق التزام۔

اور ماتن کی عبارت میں تسامع ہے، کیونکہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے تفسنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں آتا، بلکہ تفسنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کے ظہور کا عدم ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں میں فرق بالکل ظاہر ہے۔

اور وہ دونوں یعنی تفسنی والتزامی، مطابقی کو مستلزم ہیں، کیونکہ یہ دونوں اس کے ساتھ ہی پائی جاتی ہیں، اس لیے کہ یہ دونوں تابع ہیں اور تابع اس حیثیت سے کہ تابع ہے، وہ متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور (”التابع من حیث انہ تابع“ میں) حیثیت کی قید ”تابع اعم“ سے احتراز کے لیے لگائی ہے، جیسے حرارت آگ کے لیے، اس لیے کہ حرارت آگ کے تابع ہے، حالانکہ حرارت آگ کے بغیر بھی کبھی پائی جاتی ہے، جیسے دھوپ میں اور حرکت (تیز چلنے اور بھاگنے وغیرہ) میں، لیکن حرارت اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے، وہ آگ کے ساتھ ہی پائی جاتی ہے۔

اور اس بیان میں نظر ہے، اس واسطے کہ جو تابع صغریٰ میں ہے اگر اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جائے تو ہم اس کو روک دیں گے، اور اگر مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہیں رہتی، لہذا یہ منہج مطلوب نہ ہوگی۔

اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ کبریٰ میں ”حیثیت“ حد اوسط کے لیے قید نہیں ہے، بلکہ اس میں جو حکم ہے، اس کے لیے (قید) ہے، اس لیے حد اوسط مکرر ہو جائے گی۔

ہاں دونوں مقدموں سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ تفسنی تابع ہونے کی حیثیت سے مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی، اور یہ مطلوب نہیں ہے اور مطلوب تو یہ ہے کہ تفسنی علی الاطلاق مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی، اور یہ (دلیل سے) ثابت نہیں ہو رہا۔

دلالت ثلثہ کے درمیان نسبتیں

دلالات ثلثہ کے درمیان نسبتوں کی چھ صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) دلالت مطابقی کو دلالت تفسنی لازم ہو۔ (۲) دلالت مطابقی کو التزامی لازم ہو۔ (۳) دلالت تفسنی کو

مطابقی لازم ہو۔ (۴) دلالت التزامی کو مطابقی لازم ہو۔ (۵) دلالت تفصنی کو التزامی لازم ہو۔ (۶) دلالت التزامی کو تفصنی لازم ہو۔

ان میں سے پہلی، پانچویں اور چھٹی صورتیں غیر متحقق ہیں اور دوسری صورت غیر یقینی ہے، اور تیسری اور چوتھی متحقق ہیں۔

مطابقی تفصنی کو مستلزم نہیں

دلالت مطابقی دلالت تفصنی کو مستلزم نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ جہاں مطابقی متحقق ہو تو وہاں تفصنی بھی ضروری متحقق ہو، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ معنی بسیط کے لیے موضوع ہو، تو یہاں لفظ کی دلالت معنی بسیط پر دلالت مطابقی ہے، لیکن تفصنی نہیں ہے، کیونکہ بسیط کہتے ہی اس کو ہیں جس کا کوئی جزء نہ ہو، جب وہاں اجزاء ہی نہیں، تو پھر اجزاء پر دلالت کیسے ہوگی، لہذا اس صورت میں صرف دلالت مطابقی ہوگی، دلالت تفصنی نہیں ہوگی جیسے لفظ ”اللہ“ کی دلالت اپنے معنی پر دلالت مطابقی ہے، لیکن چونکہ اس کا کوئی جز نہیں ہے، اس لیے تفصنی نہیں ہے۔

ماتن نے کہا ”والمطابقة لا تستلزم التفصن“ اس قول میں سالبہ کلیہ کا احتمال ہوتا ہے کہ مطابقی تفصنی کو کبھی مستلزم نہیں ہوگی، جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض دفعہ مطابقی تفصنی کو مستلزم ہوتی ہے، جیسے جب معنی مرکب ہو۔ اس لیے شارح نے ”ای لیس متی.....“ سے اس وہم کا ازالہ کیا، کہ یہاں سالبہ کلیہ مراد نہیں ہے، بلکہ اس کا عکس سلب جزئی مراد ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض دفعہ مطابقی تفصنی کو مستلزم ہو سکتی ہے۔

مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے

دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے، کیونکہ یقینی تو اس وقت ہو کہ جب معنی کے لیے کوئی ایسا لازم ہو کہ اس معنی کے تصور سے لازم کا بھی تصور ہو جائے، اور ہر ماہیت کے لیے اس قسم کا لازم ہونا معلوم نہیں ہے، اور نہ ہی ضروری ہے، اس لیے کہ بعض ماہیات ایسی ہو سکتی ہیں کہ ان کا کوئی لازم ہی نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ پھر لفظ کی دلالت ماہیت پر صرف مطابقی ہوگی، دلالت التزامی نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے لیے لزوم ذہنی شرط ہے، اور ان ماہیات کا تو کوئی لازم ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ ان کے تصور سے لازم کا تصور آئے، اس حقیقت کے پیش نظر یہ کہا گیا کہ مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا، کوئی یقینی اور قطعی بات نہیں ہے۔

لازم کی اقسام

لازم کی چار قسمیں ہیں:

(۱) لازم بین بالمعنی الاخص: وہ لازم جس کا تصور لزوم کے تصور سے ضرور ہو، جیسے ”عمی“ کے تصور سے لازم

یعنی ”بصر“ کا تصور ضرور آتا ہے۔

(۲) لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم جس کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم نہ ہو، جیسے انسان کے لیے بالقوہ کتابت کا ثبوت۔

(۳) لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم جس میں لازم، ملزوم اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل ہو جائے، جیسے اربعہ کے لیے زوجیت (جفت ہونا) اس لیے کہ عقل اربعہ، زوجیت اور نسبت زوجیت کے تصور کے بعد جزما یہ حکم لگاتی ہے کہ ”جفت ہونا چار کو لازم“ ہے۔

(۴) لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم جس میں لازم، ملزوم اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل نہ ہو، بلکہ کسی اور دلیل کی ضرورت پڑے جیسے ”العالم“ ملزوم ہے اور ”حادث“ اس کو لازم ہے، ان دونوں اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک اور دلیل کی ضرورت پڑتی ہے، وہ یہ کہ ”العالم متغیر وکل متغیر حادث“ نتیجہ: فالعالم حادث۔

امام رازی کا ”زعم“

امام رازی کا خیال یہ ہے کہ دلالت مطابقی، دلالت التزامی کو مستلزم ہے، اور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ ہر ماہیت کے لیے ایک لازم بین ضرور ہوتا ہے اور اگر اس ماہیت کا نفس الامر میں اور کوئی لازم نہ بھی ہو، تو کم از کم اس ماہیت کو ”لیس غیرھا“ ضرور لازم ہوتا ہے یعنی یہ لازم کہ ”اس ماہیت کا کوئی غیر نہیں ہے“ لہذا ملزوم اس لازم پر دلالت کرے گا، اس لیے دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم ہے، مطابقی اس کے بغیر نہیں پائی جاسکتی ”هذا هو زعمہ“۔

امام رازی اپنے اس نظریہ میں متفرد ہیں، جمہور منطقہ کا یہ قول نہیں ہے، منطقہ کے نزدیک دلالت التزامیہ کے لیے لازم بین بالمعنی الاخص ضروری ہے۔

جواب کی مزید تفصیل یہ ہے کہ امام صاحب نے جو ہر ماہیت کے لیے ”لازم بین“ ضروری قرار دیا ہے، اس سے کیا مراد ہے، لازم بین بالمعنی الاخص یا بالمعنی الاعم اگر تو اول مراد ہے کہ ہر ماہیت (ملزوم) کے تصور سے اس کے لازم کا تصور ضرور ہوتا ہے اور اگر نفس الامر میں بالفرض اس کا اور کوئی لازم نہ ہو، تو کم از کم یہ تو اس کا لازم ہوتا ہے کہ ”اس ماہیت کا کوئی غیر نہیں ہے“ اس لیے جب لفظ کی دلالت ماہیت (ملزوم) پر ہوگی تو اس کے لازم پر بھی ضرور ہوگی، اور نہیں تو کم از کم ”لیس غیرھا“ پر تو ضرور ہوگی، اس وجہ سے دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کے لیے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے، اور نہیں تو ”لیس غیرھا“ اس کو ضرور لازم ہوتا ہے، کیونکہ ہم بہت سی اشیاء کی ماہیت اور حقائق کا تصور کرتے ہیں، ہمارے ذہن میں ان کے تصور کے وقت ان کے ”غیر“ کا بالکل خیال تک نہیں آتا، چہ جائیکہ یہ خیال آئے کہ ”اس ماہیت کا غیر نہیں

ہے“ جیسے جب ہم انسان کا تصور کرتے ہیں، تو اس کے لازم کی طرف بالکل ذہن متوجہ نہیں ہوتا، جب لازم کی طرف نہیں جاتا، تو ایک ماہیت کے غیر یا لیس غیر ہا کی طرف کیسے ذہن متوجہ ہو سکتا ہے۔

اس لیے یہ کہنا کہ چونکہ ہر ماہیت کسی نہ کسی لازم کو ضرور مستلزم ہوتی ہے، اس بناء پر دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم ہے، درست نہیں ہے۔

اور اگر امام صاحب کی مراد ”لازم بین“ سے لازم بین بالمعنی الاعم ہے کہ ملزوم، لازم، اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم ہو جائے، تو یہ کلیہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن دلالت التزامی کے لیے یہ کافی نہیں ہے، کیونکہ دلالت التزامی کے لیے لازم بین بالمعنی الاخص معتبر ہے ”عند المناطقہ“ نہ کہ بالمعنی الاعم اور لیس غیر ہا، لازم بین بالمعنی الاخص نہیں ہے بلکہ لازم بین بالمعنی الاعم ہے، جس میں لازم و ملزوم اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم ہوتا ہے، اور یہ دلالت التزامی کے لیے کافی نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر ماہیت کا لازم ذہنی ہے یا نہیں، اس کا علم نہیں ہے، اس لیے یہ ثابت ہو گیا کہ دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے، قطعی نہیں ہے۔

تفہمی التزامی کو مستلزم نہیں ہے

ما قبل دلالت مطابقی کے التزامی کو مستلزم نہ ہونے سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ ”تفہمی بھی التزامی کو مستلزم نہیں ہے“ ایسا نہیں کہ جہاں تفہمی تحقق ہو وہاں التزامی بھی ضروری پائی جائے، کیونکہ جس طرح ہر ماہیت بسط کے لیے لازم ذہنی کا وجود معلوم نہیں، اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے بھی لازم ذہنی کا وجود معلوم نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض ماہیات مرکبہ ایسی ہوں کہ ان کا کوئی لازم ہی نہ ہو، ایسی صورت میں لفظ کی دلالت اس ماہیت کے اجزاء پر تو ہوگی یعنی دلالت تفہمی ہوگی، لیکن چونکہ اس ماہیت کا کوئی لازم نہیں ہے، اس لیے دلالت التزامیہ تحقق نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے لیے لازم ذہنی شرط ہے، جس کا وجود یہاں مفقود ہے۔

ماتن کی عبارت میں تسامح

ماتن نے کہا ”ومن هذا تبين عدم استلزام التفهيم الالتزام“ (اور اس سے تفہمی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر

ہو گیا)۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی مذکورہ عبارت میں تسامح ہے، کیونکہ جو کچھ ماتن نے کہا (تبين عدم استلزام) وہ دلیل سے مفہوم نہیں ہو رہا، بلکہ دلیل سے سمجھ آ رہا ہے: عدم تبين استلزام (تفہمی کا التزامی کو مستلزم ہونا ظاہر نہیں ہے)۔ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے پہلے (ماتن کے قول) میں ظہور عدم ہے یعنی تفہمی کا التزامی کو مستلزم ”نہ ہونا ظاہر“ ہے۔ اور دوسرے میں جو دلیل سے مفہوم ہو رہا ہے، عدم ظہور ہے یعنی تفہمی کا التزامی کو مستلزم ہونا، ظاہر نہیں“

ہے۔ وہاں ”نہ ہونا ظاہر ہے“ اور یہاں ”ہونا ظاہر نہیں“ ہے۔ دلیل سے ”ظہور عدم“ ثابت نہیں ہو رہا، بلکہ دلیل سے ”عدم ظہور“ مفہوم ہو رہا ہے۔ یہ دلیل سے اس طرح سمجھا رہا ہے کہ ماتن نے کہا کہ جس طرح ہر ماہیت بسیطہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود معلوم نہیں ہے، اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود بھی معلوم نہیں ہے، اس میں ساری دلیل کا مدار ”عدم علم“ پر ہے، یعنی معلوم نہیں ہے، اور مسلمہ حقیقت ہے کہ عدم علم، علم (ظہور) بالعدم کو مستلزم نہیں ہوتا، اگر کسی کو ایک چیز کا علم نہیں ہے، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ چیز سرے سے موجود ہی نہیں ہے، لہذا جب دلیل کا دار و مدار ”عدم علم“ پر ہے، تو اس سے علم بالعدم یعنی ظہور عدم ثابت نہیں ہوتا، کہ یوں کہا جائے ”تفہمی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہو گیا“

ہاں ماتن کا قول: تین عدم استلزام..... اس وقت بالکل بجا ہوتا، جب دلیل میں قطعی حکم لگایا جاتا کہ جس طرح ہر ”ماہیت بسیطہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود نہیں ہے“ اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے بھی قطعاً کوئی لازم نہیں ہے، حالانکہ دلیل میں ایسا قطعی حکم نہیں لگایا گیا، بلکہ اس دلیل کا دار و مدار ”عدم علم“ پر رکھا گیا ہے، گویا ظہور عدم نہیں، بلکہ عدم ظہور دلیل سے مفہوم ہو رہا ہے۔

التزامی تفہمی کو مستلزم نہیں ہے

دلالت التزامی دلالت تفہمی کو مستلزم نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ جہاں التزامی ہو، وہاں تفہمی بھی ضرور ہو، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ لفظ ماہیت بسیطہ کے لیے موضوع ہو، اور اس کا ایک لازم ذہنی بھی ہو، تو یہاں دلالت التزامی تو ہوگی، لیکن دلالت تفہمی نہیں ہوگی، اس لیے کہ ماہیت بسیطہ ہے، اس کا کوئی جزء نہیں ہے، تاکہ تفہمنا دلالت ہو، اس صورت کو شارح نے بھی ذکر نہیں کیا۔

دونوں تابع ہیں

دلالت تفہمی اور التزامی، مطابقی کو مستلزم ہیں، کیونکہ یہ مطابقی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتیں، اس لیے کہ یہ دونوں تابع ہیں، اور دلالت مطابقی ان کے لیے متبوع ہے اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے، متبوع کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ دونوں بھی متابعت کی وجہ سے مطابقی کو مستلزم ہیں۔

حیثیت کی قید

ماتن نے کہا: والتابع من حیث اندہ تابع.....

شارح فرماتے ہیں کہ ”حیثیت“ کی قید سے ”تابع اعم“ سے احتراز مقصود ہے کہ جس میں تابع بسا اوقات اپنے متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے، جیسے حرارت آگ کے تابع ہے، یہ تابع اعم ہے، یہی وجہ ہے کہ حرارت کا حصول

جہاں آگ سے ہوتا ہے، وہاں دھوپ، دوڑنے اور غیظ و غضب سے بھی ہوتا ہے، لیکن اسے حیثیت کی قید کے ساتھ مقید کر کے اگر یوں کہا جائے: الحرارة من حیث انها تابعة للنار لا توجد بدونها۔ حرارت اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے، آگ کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی، پھر یہ حرارت سوائے آگ کے حاصل نہیں ہو سکتی، اس قید کے بغیر عموم ہوتا ہے کہ تابع اپنے متبوع کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے اور حیثیت کی قید کے ساتھ تابع کا حصول اسی متبوع کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔

وفی هذا البیان نظر

اس بیان میں نظریہ ہے کہ آپ نے دلیل میں جو قضیہ ذکر کیا ہے، اس کے صغریٰ میں ”حیثیت“ کی قید نہیں ہے، اور کبریٰ میں یہ قید موجود ہے، ہم دلیل میں صرف ایک دلالت مثلاً التزامی کو صغریٰ میں رکھ کر آپ کا قضیہ پیش کرتے ہیں: الالتزام تابع للمطابقة والتابع من حیث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ اگر صغریٰ کو حیثیت کی قید کے ساتھ مقید کر کے یوں کہیں: الالتزام تابع من حیث انه تابع للمطابقة یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ اس صورت میں خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ تضمنی یا التزامی گویا تابع کا نفس مفہوم ہیں، حالانکہ یہ نفس مفہوم نہیں ہیں بلکہ تضمنی ہو یا التزامی، یہ تابع کے افراد میں سے ہیں۔ اور اگر آپ صغریٰ کو اس قید کے ساتھ مقید نہیں کرتے تو پھر حد اوسط مکرر نہیں ہوگی، لہذا پھر نتیجہ بھی برآمد نہیں ہوگا، کیونکہ نتیجہ کے لیے حد اوسط کا صغریٰ اور کبریٰ میں بعینہ مذکور ہونا ضروری ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ کبریٰ میں ”حیثیت“ کا تعلق محکوم بہ (خبر) کے ساتھ ہے، نہ کہ محکوم علیہ کے ساتھ، اگر اس کا تعلق محکوم علیہ کے ساتھ ہوتا، تب خرابی لازم آتی، چنانچہ اس تقدیر پر کبریٰ کی عبارت یوں ہو جائے گی: والتابع لا يوجد من حیث انه تابع بدون المتبوع۔ لیکن اس جواب کو شارح مناطق نے غلط قرار دیا ہے۔

مطلوب ثابت نہیں ہوا

شارح فرماتے ہیں کہ دعویٰ اور مطلوب یہ تھا کہ تضمنی اور التزامی مطلقاً مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں، یہ ایک عام مطلوب اور دعویٰ ہے اور دلیل خاص دے رہے ہیں کہ تضمنی یا التزامی، اس حیثیت سے کہ تابع ہیں، مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں، دلیل کے مقدّمات سے یہی ثابت ہو رہا ہے، حالانکہ دلیل سے اس بات کو ثابت کرنا چاہیے تھا کہ یہ دونوں مطلقاً مطابقی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتیں۔

قَالَ: وَالذَّالُّ بِالْمُطَابَقَةِ إِن قُصِدَ بِجَزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمَرْكَبُ كَرَامِي الْحَجَارَةِ وَالْأَفْهَوُ الْمَفْرَدُ.

ترجمہ: اور وہ لفظ جو معنی پر مطابقت دلاتا کرتا ہے، اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو، تو وہ مرکب ہے جیسے رانی الحجارة ورنہ وہ مفرد ہے۔

اقول: اللفظ الدال على المعنى بالمطابقة إما أن يُقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه أو لا يُقصد فإن قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو المركب كرامى الحجارة فإن الرامى مقصود منه الدلالة على رمي منسوب إلى موضوع ما والحجارة مقصود منه الدلالة اللفظ على الجسم المعين ومجموع المعنيين معنى رامى الحجارة فلا بد أن يكون اللفظ جزءاً وأن يكون لجزءه دلالة على معنى وأن يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود من اللفظ وأن يكون دلالة جزء اللفظ على جزء معنى المقصود مقصودة فيخرج عن الحد ما لا يكون له جزء كهمزة الاستهام وما يكون له جزء لكن لا دلالة له على معنى كزبد وما يكون له جزء دال على المعنى لكن ذلك المعنى لا يكون جزء المعنى المقصود كعبد الله علماً فإن له جزء كعبد الأعلى معنى وهو العبودية لكنه ليس جزء المعنى المقصود أى الذات المشخصة وما يكون له جزء دال على جزء المعنى المقصود ولكن لا يكون دلالة مقصودة كالحيوان الناطق إذا سُمي به شخص إنسانى فإن معناه ح الماهية الانسانية مع التشخيص فالماهية الانسانية مجموع مفهومى الحيوان والناطق فالحيوان مثلاً الذى هو جزء اللفظ دال على جزء المعنى المقصود الذى هو الشخص الانسانى لأنه دال على مفهوم الحيوان ومفهوم الحيوان جزء الماهية الانسانية وهى جزء معنى اللفظ المقصود لكن دلالة الحيوان على مفهومه ليست بمقصودة فى حال العلمية بل ليس المقصود من الحيوان الناطق إلا الذات المشخصة

والأى وإن لم يُقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو المفرد سواء لم يكن له جزء أو كان له جزء ولم يدل على معنى أو كان له جزء دال على معنى ولا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود من اللفظ كعبد الله أو كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود لكن لم يكن دلالة مقصودة فحد المفرد يتناول إلا الفاظاً الأربعة

فإن قلت المفرد مقدم على المركب طبعاً فلم آخره وضعاً ومخالفة الوضع الطبع فى قوة الخطأ عند المحصلين فنقول للمفرد المركب اعتباراً أحدهما بحسب

الذات وهو ما صدق عليه المفرد من زيد و عمرو وغيرهما وثانيهما بحسب المفهوم وهو ما وُضِعَ اللفظُ بِإِزَائِهِ كَالكَاتِبِ مَثَلًا فَإِنَّ لَهُ مَفْهُومًا وَهُوَ شَيْءٌ لَهُ الْكِتَابَةُ وَذَاتًا وَهُوَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْكَاتِبُ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ فَإِنْ عَنَيْتُمْ بِقَوْلِكُمْ الْمَفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَرْكَبِ طَبَعًا أَنَّ ذَاتَ الْمَفْرَدِ مُقَدَّمَةٌ عَلَى ذَاتِ الْمَرْكَبِ فَمُسَلَّمٌ وَلَكِنْ تَأْخِيرُهُ هَهُنَا فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّعْرِيفُ لَيْسَ بِحَسَبِ الذَّاتِ بَلْ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ وَإِنْ عَنَيْتُمْ أَنَّ مَفْهُومَ الْمَفْرَدِ مُقَدَّمٌ عَلَى مَفْهُومِ الْمَرْكَبِ فَهُوَ مَمْنُوعٌ فَإِنَّ الْقِيُودَ فِي مَفْهُومِ الْمَرْكَبِ وَجُودِيَّةٌ وَفِي مَفْهُومِ الْمَفْرَدِ عَدَمِيَّةٌ وَالْوُجُودُ فِي التَّصَوُّرِ سَابِقٌ عَلَى الْعَدَمِ فَلِذَا أُخِّرَ الْمَفْرَدُ فِي التَّعْرِيفِ وَقَدِّمَهُ فِي الْأَقْسَامِ وَالْأَحْكَامِ لِأَنَّهَا بِحَسَبِ الذَّاتِ .

وَأَمَّا غُتِبَ فِي الْمَقْسَمِ دَلَالَةُ الْمُطَابَقَةِ لَا التَّضَمُّنِ وَالْإِتِّزَامِ لِأَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي تَرْكِيبِ الْلفظِ وَإِفْرَادِهِ دَلَالَةُ جُزْئِهِ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ الْمُطَابَقَةُ وَعَدَمُ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ لَا دَلَالَةُ جُزْءٍ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ التَّضَمُّنُ أَوْ الْإِتِّزَامُ وَعَدَمُ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ لَوْ أُعْتَبِرَ التَّضَمُّنُ وَالْإِتِّزَامُ فِي التَّرْكِيبِ وَالْأَفْرَادِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْلفظُ الْمَرْكَبُ مِنْ لَفْظَيْنِ مَوْضُوعَيْنِ لِمَعْنِيَيْنِ بَسِيطَيْنِ مَفْرَدَا الْعَدَمِ دَلَالَتُهُ جُزْءُ الْلفظِ عَلَى جُزْءٍ الْمَعْنَى التَّضَمُّنُ إِذْ لَا جُزْءَ لَهُ وَأَنْ يَكُونَ الْلفظُ الْمَرْكَبُ مِنْ لَفْظَيْنِ الْمَوْضُوعِ بِإِزَاءِ مَعْنَى لَهُ لَا زَمَ ذَهْنِي بَسِيطَ مَفْرَدًا لِأَنَّ شَيْئًا مِنْ جُزْئِي الْلفظِ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى جُزْءٍ الْمَعْنَى الْإِتِّزَامُ

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يَكُونَ الْلفظُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَعْنَى الْمُطَابَقِ مَرْكَبًا وَبِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضَمُّنِ أَوْ الْإِتِّزَامِ مَفْرَدًا وَلَمَّا جَازَ أَنْ يَكُونَ الْلفظُ بِإِعْتِبَارِ مَعْنِيَيْنِ مُطَابِقَيْنِ مَفْرَدًا وَمَرْكَبًا كَمَا فِي عَبْدِ اللَّهِ لِأَنَّ مَدْلُولَهُ الْمُطَابَقَةُ قَبْلَ الْعَلَمِيَّةِ يَكُونُ مَرْكَبًا وَبَعْدَهَا يَكُونُ مَفْرَدًا فَلِمَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ بِإِعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْمُطَابَقِ وَلِمَعْنَى التَّضَمُّنِ أَوْ الْإِتِّزَامِ فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْأَفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضَمُّنِ أَوْ الْإِتِّزَامِ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا تَحَقَّقَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمُطَابَقِ أَمَّا فِي التَّضَمُّنِ فَلِإِنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ الْلفظِ عَلَى جُزْءٍ الْمَعْنَى التَّضَمُّنِ دَلَّ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ الْمُطَابَقَةُ لِأَنَّ الْمَعْنَى التَّضَمُّنِ جُزْءُ الْمَعْنَى الْمُطَابَقِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ وَأَمَّا فِي الْإِتِّزَامِ فَلِإِنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ الْلفظِ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ الْإِتِّزَامُ بِالْإِتِّزَامِ فَقَدْ دَلَّ عَلَى جُزْءٍ الْمَعْنَى الْمُطَابَقِ بِالْمُطَابَقَةِ لِامْتِنَاعِ تَحَقُّقِ الْإِتِّزَامِ بَدُونِ الْمُطَابَقَةِ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ الْأَفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمُطَابَقِ لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمُتَضَمُّنِ أَوْ الْإِتِّزَامِ كَمَا فِي الْمَثَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ فَهَذَا اخْتَصَّصَ الْقِسْمَةَ إِلَى

الافراد والترکیب بالمطابقة إلا أن هذا الوجه يُفقد أولوية اعتبار المطابقة في القسمة والوجه الأول إن تمَّ يُفقد وجوب اعتبار المطابقة في القسمة۔

ترجمہ: وہ لفظ جو معنی پر مطابقت دال ہو، اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے گا، یا ارادہ نہیں کیا جائے گا، اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا گیا، تو وہ مرکب ہے، جیسے رامی الحجارة (پھر پتھر پھینکنے والا) کیونکہ ”رامی“ سے اس رمی پر دلالت مقصود ہے، جو کسی موضوع (وہ ذات جس کے ساتھ وہ رمی قائم ہو سکے) کی طرف منسوب ہو اور ”حجارة“ سے جسم معین پر دلالت مقصود ہے، اور دونوں معنوں کا مجموعہ ”رامی الحجارة“ کا معنی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ لفظ کا کوئی جزء ہو، اور اس جزء کی معنی پر دلالت ہو، اور یہ کہ وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو، اور یہ کہ جزء لفظ کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو، پس تعریف سے وہ نکل جائے گا، جس کا کوئی جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام، یا اس کا جزء تو ہو لیکن اس کی معنی پر دلالت نہ ہو، جیسے زید، اور جس کا معنی پر دلالت کرنے والا جزء ہو، لیکن وہ معنی، معنی مقصود کا جزء نہ ہو، جیسے عبد اللہ علم ہونے کی حالت میں، کیونکہ اس کا جزء مثلاً ”عبد“ معنی عبودیت پر دال ہے، لیکن یہ معنی مقصود یعنی ذات مشخصہ کا جزء نہیں ہے، اور وہ لفظ جس کا وہ جزء ہو جو معنی مقصود کے جزء پر دلالت کر رہا ہو، لیکن یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے ”حیوان ناطق“ جب کہ وہ کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے، کیونکہ اس وقت اس کا معنی ماہیت انسانیہ مع الشخص ہے، اور ماہیت انسانیہ حیوان اور ناطق دونوں کے مفہوم کا مجموعہ ہے، چنانچہ مثلاً حیوان جو لفظ (حیوان ناطق) کا جزء ہے، یہ معنی مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء پر دال ہے، کیونکہ یہ حیوان کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے، اور حیوان کا مفہوم ”ماہیت انسانیہ“ کا جزء ہے، اور ماہیت انسانیہ معنی مقصود کا جزء ہے، لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر علیت کی حالت میں مقصود نہیں ہے، بلکہ حیوان ناطق سے (علیت کی حالت میں) صرف ”ذات مشخصہ“ مقصود ہے۔

اور اگر جزء لفظ سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے، خواہ اس کا (سرے سے) جزء ہی نہ ہو، یا جزء ہو، لیکن معنی پر دلالت نہ کرتا ہو، یا معنی پر دلالت کرنے والا جزء ہو، مگر یہ معنی مقصود کا جزء نہ ہو، جیسے عبد اللہ، یا اس کا معنی مقصود پر دلالت کرنے والا جزء ہو، لیکن اس کی دلالت مقصود نہ ہو، پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو شامل ہے۔

اگر آپ یہ کہیں کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے، پھر اس کو ماتن نے ذکر میں موخر کیوں کیا، جبکہ وضع کی طبع سے مخالفت محصلین کے نزدیک غلطی کے درجہ میں ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ مفرد اور مرکب میں دو اعتبار ہیں، ایک ذات کا اعتبار، اور یہ وہ ہوتا ہے، جس پر مفرد صادق آتا ہے زید، عمرو وغیرہ سے، اور ایک مفہوم کا اعتبار، وہ یہ ہے کہ جس کے مقابلے میں لفظ وضع کیا جائے، جیسے مثلاً ”کاتب“ ہے، کیونکہ اس

کا ایک مفہوم ہے یعنی وہ چیز جس کے لیے کتابت ثابت ہے، اور (کاتب کی) ایک ذات ہے، جس پر کاتب صادق آتا ہے انسان کے افراد میں سے۔

اب اگر آپ کی مفرد کے مرکب پر طبعاً مقدم ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات مفرد، ذات مرکب پر مقدم ہے، تو یہ تسلیم ہے، مگر یہاں مفرد کی تاخیر تعریف میں ہے، اور تعریف ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ مفہوم کے اعتبار سے ہے۔

اور اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ مفرد کا مفہوم مرکب کے مفہوم پر مقدم ہے، تو یہ ممنوع ہے، اس لیے کہ مرکب کے مفہوم میں قیدیں، وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم میں عدی ہیں، اور وجود عدم پر (چونکہ) تصور میں مقدم ہے، اسی لیے مفرد کی تعریف میں موخر کیا، اور مفرد کو اقسام و احکام میں مقدم کیا، کیونکہ اقسام و احکام بحسب الذات ہیں۔

اور مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ تفہمی اور التزامی کا، کیونکہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں لفظ کے جزء کا اس کے معنی مطابقی کے جزء پر دلالت کرنا یا نہ کرنا معتبر ہے، نہ کہ لفظ کے جزء کا اس کے معنی تفہمی یا التزامی کے جزء پر دلالت کرنا یا نہ کرنا، اس لیے کہ اگر ترکیب و افراد میں تقسم و التزام کا اعتبار کیا جائے، تو اس لفظ کا، جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو، جو دو بسیط معنی کے لیے موضوع ہوں، مفرد ہونا لازم آئے گا، اس وجہ سے کہ جزء لفظ کی معنی تفہمی کے جزء پر دلالت نہیں ہو رہی، کیونکہ اس کا تو کوئی جزء ہی نہیں ہے، اور یہ (لازم آئے گا) کہ وہ لفظ، جو دو لفظوں سے مرکب ہو، اور ایسے معنی کے مقابلے میں موضوع ہو، جس کا لازم ذہنی بسیط ہو، اس کا مفرد ہونا لازم آئے گا، کیونکہ لفظ کے جزئین میں، کسی جزء کی معنی التزامی کے جزء پر دلالت نہیں ہے، اور اس (دلیل میں جو مقسم میں مطابقی کے اعتبار کی ذکر کی گئی ہے) میں نظر ہے، کیونکہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک لفظ کا معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا ممکن ہے، جیسے لفظ عبد اللہ میں ہے، اس لیے کہ اس کا مدلول مطابقی علیت سے پہلے مرکب ہے، اور علیت کے بعد مفرد ہے، تو پھر لفظ کے معنی مطابقی کا، تفہمی اور التزامی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا کیوں ممکن نہیں ہے؟

اس لیے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ افراد اور ترکیب تفہمی اور التزامی معنی کے اعتبار سے متحقق نہیں ہو سکتے، مگر اسی وقت جب معنی مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہوں، تفہمی میں تو اس لیے کہ جب جزء لفظ معنی تفہمی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو وہ معنی مطابقی کے جزء پر بھی دلالت کرے گا، کیونکہ معنی تفہمی معنی مطابقی کا جزء ہے، اور جزء کا جزء جزء ہوتا ہے۔

اور التزامی میں اس لیے کہ جب جزء لفظ معنی التزامی کے جزء پر بالالتزام دلالت کرے گا، تو وہ معنی مطابقی کے جزء پر بھی مطابقت دلالت کرے گا، اس واسطے کہ التزامی کا تحقق مطابقی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اور کبھی افراد و ترکیب کا تحقق معنی مطابقی کے اعتبار سے ہوتا ہے، نہ کہ معنی نظمینی یا التزامی کے لحاظ سے، جیسے مذکورہ دونوں مثالوں میں، اس بناء پر افراد اور ترکیب کی تقسیم کو مطابقی کے ساتھ خاص کیا ہے، مگر یہ وجہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کی، اولویت کے لیے مفید ہے، اور پہلی وجہ اگر تام ہو، تو وہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کا وجہ ثابت کرتی ہے۔

مرکب کی تعریف

وہ لفظ جو اپنے معنی پر مطابقت دلالت کرتا ہے، اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے، تو وہ مرکب ہے، جیسے رامی الحجارة (پتھر پھینکنے والا) اس کے دو جزء ہیں، رامی اور الحجارة، رامی سے اس ”رامی“ پر دلالت مقصود ہے، جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو، ”موضوع“ سے مراد وہ ذات ہوتی ہے جس کے ساتھ شی قائم ہو، اور ”الحجارة“ سے جسم معین پر دلالت مقصود ہے، ان دونوں مدلولی معنوں کا مجموعہ رامی الحجارة کا معنی ہے۔

مرکب میں چار امور

مرکب کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرکب کے لیے چار امور کا ہونا ضروری ہیں، وہ اس کے لیے شرط کا درجہ رکھتے ہیں، اگر وہ نہیں پائے جائیں گے، تو پھر مرکب بھی تحقق نہیں ہو سکتا، ان امور کی تفصیل:

(۱) لفظ کا جزء ہو، لہذا اگر لفظ کا جزء نہ ہو، تو وہ مرکب کی تعریف سے خارج ہو کر، مفرد میں چلا جائے گا، جیسے ہمزہ استفہام۔

(۲) جزء لفظ کے معنی کی جزء پر دلالت ہو، اور اگر اس کی جزء معنی پر دلالت نہ ہو، تو وہ مرکب نہیں ہے، جیسے زید وغیرہ، اس لفظ کے اجزاء ضرور ہیں لیکن اس کے اجزاء یعنی ”ز، ی، و“ معنی پر دلالت نہیں کرتے، اس لیے یہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے۔

(۳) وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو، لیکن اگر لفظ ایسا ہے کہ اس کا جزء معنی پر دلالت تو کرتا ہے، مگر وہ معنی، معنی مقصود کا جزء نہیں ہے، تو وہ بھی مرکب سے خارج ہو جاتا ہے، جیسے لفظ عبد اللہ اس کے دو جزء ہیں یعنی ”عبد“ اور لفظ ”اللہ“ یہ معنی پر دلالت بھی کرتے ہیں، چنانچہ عبد عبودیت پر اور لفظ اللہ، ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہ معنی، معنی مقصود یعنی ذات مشخص کا جزء نہیں ہے، کیونکہ جب کسی کا نام عبد اللہ رکھ دیا جائے تو پھر اس کا معنی مقصود وہ ذات مشخص ہوتی ہے، جس کا وہ علم ہے، ہر جزء کی اپنے لغوی معنی پر اس صورت میں دلالت نہیں ہوتی۔

(۴) جزء لفظ کی معنی مقصود کے جزء پر دلالت مقصود بھی ہو، لہذا وہ لفظ جس کے اجزاء معنی مقصود پر دلالت تو کرتے ہیں، لیکن وہ دلالت اس خاص صورت میں مقصود نہ ہو، تو وہ بھی مرکب کی تعریف سے نکل جائے گا، جیسے جب

کسی کا نام ”حیوان ناطق“ رکھ دیا جائے، تو اس صورت میں اس کا معنی ماہیت انسانیہ مع تشخص ہے، اس لیے کہ حیوان اور ناطق، ان دونوں کے مفہوموں کا مجموعہ ”ماہیت انسانیہ“ ہے، لیکن علمیت کی صورت میں اس حیوان ناطق سے، صرف وہ مخصوص ذات مراد ہوگی، جس کا وہ نام ہے، اس سے مطلق ماہیت انسانیہ مراد نہیں ہوگی، اگرچہ مثلاً حیوان جو لفظ یعنی حیوان ناطق کا جزء ہے، یہ معنی مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء یعنی مفہوم حیوان پر دلالت کر رہا ہے، اور حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے، اور ماہیت انسانیہ لفظ کے معنی مقصود یعنی ماہیت انسانیہ مع تشخص کا جزء ہے، لیکن علمیت کی حالت میں حیوان کی اپنے مفہوم پر دلالت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ اس سے صرف ذات مشخص ہی مراد ہوتی ہے، اس لیے اس قسم کے مرکبات، علمیت کی حالت میں مفرد ہوتے ہیں۔

مفرد کی تعریف

وہ لفظ جو اپنے معنی پر مطابقت دلالت کرتا ہے، اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے، تو وہ مفرد ہے۔ چنانچہ مفرد کی یہ تعریف الفاظ اربعہ کو شامل ہے:

- (۱) لفظ کا کوئی جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام۔
- (۲) جزء لفظ تو ہو، لیکن وہ جزء، معنی پر دلالت نہ کرے، جیسے زید، عمرو وغیرہ۔
- (۳) لفظ کا جزء بھی ہو، اور معنی پر دلالت بھی کرے، لیکن وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء نہ ہو، جیسے عبد اللہ جب کسی کا نام رکھ دیا جائے۔
- (۴) لفظ کا ایسا جزء ہے، جو معنی مقصود کے جزء پر دلالت تو کرتا ہے، لیکن اس کی دلالت مقصود نہیں ہے، جیسے حیوان ناطق جب کسی کا نام رکھ دیا جائے، اس کے اجزاء اگرچہ اپنے اپنے معنی پر دلالت کرتے ہیں، لیکن علم کی صورت میں اس سے یہ دلالت مقصود نہیں ہے، اس وقت اس سے صرف وہ ذات مشخص مراد ہوتی ہے، جس کا وہ نام رکھا گیا ہے۔

مرکب کی مفرد پر تقدیم کیوں

معرض کہتا ہے کہ مفرد کو بعد میں ذکر کیا ہے، اور مرکب کو پہلے جبکہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے، لہذا ذکر کرنا بھی مفرد کو مقدم کرنا چاہتے تھا، تاکہ طبع اور وضع میں موافقت ہو جائے، کیونکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا ایک غلطی کا درجہ رکھتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد اور مرکب کے دو اعتبار ہیں:

(۱) بحسب الذات (۲) بحسب المعلوم

بحسب الذات: وہی جس پر مفرد یا مرکب صادق آتا ہے، مفرد کی مثال جیسے زید، عمرو وغیرہ۔

بحسب المفہوم: وہ جس کے مقابلے میں لفظ وضع کیا جائے۔ جیسے ”الکاتب“ کے دو اعتبار ہیں، ایک مفہوم کے لحاظ سے اور دوسرا ذات کے اعتبار سے ہے۔ ”کاتب“ کا مفہوم یہ ہے کہ ”وہ ایک ایسی چیز ہے جس کے لیے کتابت ہے“ اور کاتب باعتبار الذات سے وہ افراد انسان مراد ہیں جن پر لفظ ”کاتب“ صادق آتا ہے۔

اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو کہا کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے، اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ یہ کہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ مفرد مرکب پر بحسب الذات مقدم ہوتا ہے، تو یہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن بیان تعریف کے موقع پر اسے موخر کر دیا، اس لیے کہ تعریف بحسب المفہوم ہوتی ہے، نہ کہ بحسب الذات۔

اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ مفرد مرکب پر مفہوم کے لحاظ سے مقدم ہوتا ہے، تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ مرکب کا مفہوم وجودی ہے، اس کی ساری شرطیں وجودی ہیں جبکہ مفرد کا مفہوم عدنی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی ساری شرطیں بھی عدنی ہیں، اور وجود فی التصور چونکہ عدم پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے یہاں تعریف کے بیان میں مرکب کو مقدم اور مفرد کو موخر کر دیا۔

لیکن مفرد کے احکام اور اس کی اقسام چونکہ بحسب الذات ہوتی ہیں، اس لیے انہیں مرکب کے احکام وغیرہ سے پہلے بیان کیا۔

مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار

جب لفظ کی مفرد مرکب کی طرف تقسیم کی گئی تو اس میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ مقسم میں دلالت مطابقی کا آخر کیوں اعتبار کیا، تقسیمی اور التزامی کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟

اس کے دو جواب ذکر کر رہے ہیں ان میں سے پہلا دال علی الاولیہ ہے، اور دوسرا دال علی الوجوب ہے۔

پہلا جواب: مقسم میں دلالت مطابقی کی قید ضروری ہے کیونکہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں اس بات کا

اعتبار ہوتا ہے، کہ لفظ کے جزء کی، اس کے معنی مطابقی کے جزء پر دلالت ہو رہی ہے، تو وہ مرکب ہے، ورنہ وہ مفرد ہے۔

اس اگر مقسم میں دلالت تقسیمی اور التزامی کا اعتبار کریں تو پھر مرکب مفرد میں داخل ہو جائے گا، اس سے

مرکب کی تعریف کا جامع نہ ہونا، اور مفرد کی تعریف کا مانع نہ ہونا، لازم آئے گا، جو صحیح نہیں ہے۔

چنانچہ اگر مقسم میں دلالت تقسیمی کا لحاظ کیا جائے تو پھر مرکب و مفرد کی تعریضیں یوں ہوں گی:

”لفظ کا جزء معنی تقسیمی کے جزء پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے ورنہ وہ مفرد ہے۔“

یہ درست نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ایک لفظ جو لفظین سے مرکب تو ہے، لیکن یہ دونوں لفظ معنی بسیط

(جس کا کوئی جزء نہ ہو) کے لیے موضوع ہوں، جب جزء ہی نہیں، تو دلالت تقسیمی تحقق نہیں ہوگی، گویا اس پر مرکب

کی تعریف ہی صادق نہیں آئے گی، حالانکہ نفس الامر میں یہ لفظ مرکبات میں سے ہے، مگر چونکہ مقسم میں دلالت تقسیمی

کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لیے یہ خرابی لازم آئی ہے۔

اسی طرح اگر مقسم میں دلالت التزامی کا اعتبار کیا جائے، تو پھر مرکب اور مفرد کی تعریفات یوں ہوں گی:

”لفظ کا جزء معنی التزامی کے جزء پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے، ورنہ وہ مفرد ہے“ یہ بھی درست نہیں ہے۔

کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ایسا لفظ ہو جو لفظین سے مرکب ہو، لیکن یہ دونوں لفظ ایک ایسے معنی کے مقابلے میں موضوع ہوں، جس کا لازم و جہنی بسیط ہو، مقسم میں التزامی کے اعتبار کرنے کی وجہ سے اب اس لفظ کا مفرد ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ اس پر مرکب کی تعریف صادق نہیں آ رہی، کیونکہ مرکب کی تعریف اب یہ ہے کہ جزء لفظ معنی التزامی کے جزء پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے، ورنہ مفرد، یہاں لفظ کے جزئین میں سے کوئی جزء، معنی التزامی کے جزء پر دلالت نہیں کر رہا، بلکہ دلالت ہو بھی نہیں سکتی، اس لیے کہ لازم و جہنی بسیط ہے، اس کا تو کوئی جزء ہی نہیں، بہر کیف اس صورت میں مرکب کی تعریف اس لفظ پر صادق نہیں آتی، حالانکہ ہے وہ مرکب، لہذا وہ مفرد کی تعریف میں شامل ہو جائے گا جبکہ وہ مفرد ہے نہیں۔

ساری گفتگو کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مقسم میں تفہمی اور التزامی کے اعتبار کرنے سے مذکورہ خرابیاں لازم آتی ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لیے مقسم میں ”دلالت مطابقی“ کا اعتبار کیا گیا ہے۔

”وفیہ نظر“ مقسم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کے لیے جو دلیل دی ہے، اس میں نظر ہے، دلیل یہ گدڑی ہے کہ اگر مقسم میں مطابقی کا لحاظ نہ کیا جائے بلکہ تفہمی و التزامی کا اعتبار کیا جائے، تو اس سے مرکب کا مفرد کی تعریف میں داخل ہونا لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

اس میں نظریہ ہے کہ اس سے تو زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے تو مرکب ہو، اور تفہمی و التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو، اور یہ جائز ہونا چاہیے، کیونکہ جب ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ دو مطابقی معنوں کے اعتبار سے مفرد بھی ہو، اور مرکب بھی، جیسے عبد اللہ علیت سے پہلے مرکب ہے، اور علیت کے بعد مفرد ہے، جب یہ ہو سکتا ہے، تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو، اور تفہمی و التزامی کے لحاظ سے مفرد ہو، آخر یہ کیوں نا جائز ہے؟

بعض حضرات نے اس نظر کا جواب یہ دیا ہے کہ لفظ عبد اللہ کا دو مطابقی معنی کے اعتبار سے مرکب اور مفرد ہونا ایک حالت اور ایک وقت میں نہیں ہے، بلکہ دو حالتوں میں ہے یعنی علیت سے قبل اور علیت کے بعد، دو حالتوں میں وضع مختلف ہونے کی وجہ سے امتیاز ہو جاتا ہے بخلاف اس کے کہ ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو، اور معنی تفہمی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو، کیونکہ اس صورت میں ایک حالت اور ایک ہی وضع کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا لازم آتا ہے، جس میں التباس بہت زیادہ ہے۔

دوسرا جواب: افراد و ترکیب کے مقسم میں دلالت مطابقی کے معتبر ہونے کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ جب ترکیب معنی تفہمی یا التزامی کے اعتبار سے پائی جائے گی وہ مطابقی معنی کے اعتبار سے بھی ضرور پائی جائے گی لیکن اس کا عکس نہیں، کیونکہ بسا اوقات معنی مطابقی کے اعتبار سے لفظ مرکب ہوتا ہے، اور معنی تفہمی یا التزامی کے اعتبار

سے مرکب نہیں ہوتا، اس لیے ترکیب کے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار ضروری ہے۔

جب ترکیب معنی تفہمی کے اعتبار سے پائی جائے گی تو وہاں دلالت مطابقی بھی ضرور متحقق ہوگی، کیونکہ جب جزء لفظ معنی تفہمی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو معنی مطابقی کے جزء پر بھی ضرور کرے گا، اس لیے کہ معنی تفہمی، معنی مطابقی کا جزء ہے، اور قاعدہ ہے: جزء الجزء جزء، لہذا جزء لفظ جب معنی تفہمی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو وہ معنی مطابقی کے جزء پر بھی ضرور دلالت کرے گا۔

اسی طرح جب ترکیب معنی التزامی کے اعتبار سے پائی جائے گی، تو وہاں بھی دلالت مطابقی ضرور متحقق ہوگی، اس لیے کہ التزامی مطابقی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ جب جزء لفظ معنی التزامی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو معنی مطابقی کے جزء پر بھی ضرور مطابقت دلالت کرے گا۔

تو معلوم ہوا کہ افراد و ترکیب کے مقسم میں اگر معنی تفہمی یا التزامی کا اعتبار کیا جائے، تو وہاں مطابقی معنی کے اعتبار سے ترکیب ضرور پائی جائے گی، لیکن اس کا عکس نہیں کہ جہاں معنی مطابقی کے اعتبار سے ترکیب پائی جائے، وہاں معنی تفہمی اور التزامی کے اعتبار سے بھی ترکیب پائی جائے، یہ ضروری نہیں جیسے دو مثالیں ماقبل گذر چکی ہیں، ان میں ترکیب صرف معنی مطابقی کے اعتبار سے ہے، نہ کہ معنی تفہمی یا التزامی کے اعتبار سے اس لیے مقسم میں مطابقی کا اعتبار کیا ہے، یہ وجد الی الاولویہ ہے، اور پہلی وجہ اگر اس میں نظر نہ کی جائے، اسے مکمل تسلیم کر لیا جائے، تو وہ دال علی الوجوب ہو سکتی ہے۔

قال: وهو ان لم يصلح لأن يُخبر به وخذّه فهو الأداة كفى ولا وإن صلح كذا لك فإن دلّ بهينة على زمان معين من الازمنة الثلاثة فهو الكلمة وإن لم يدلّ فهو الاسم۔
ترجمہ: اور وہ یعنی مفرد اگر تنہا خبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ اداة ہے۔ جیسے ”فی“ ”ان“ اور ”لا“ اور اگر اس کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگر وہ اپنی ہیئت کے ذریعہ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانے پر دلالت کرے تو وہ ”کلمہ“ ہے، اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ ”اسم“ ہے۔

اقول: اللفظ المفرد إما أداة أو كلمة أو اسم لأنه إما أن يصلح لأن يُخبر به وخذّه أو لا يصلح فإن لم يصلح لأن يُخبر به وخذّه فهو الأداة كفى ولا وإما ذكر مثالين لأن ما لا يصلح لأن يُخبر به وخذّه إما أن لا يصلح للإخبار به أصلاً كفى فإن المُخبر به في قولنا زيد في الدار هو حصل أو حاصل ولا دخل لفي في الإخبار به وإما أن يصلح للإخبار به لكن لا يصلح للإخبار به وحده كلاً فإن المُخبر في قولنا زيد لا حَجَرٌ هو لا حَجَرٌ ولا لهُ مدخل في الإخبار به ولعلك تقول الأفعال الناقصة لا تصلح لأن يُخبر بها وحدها فيلزم أن تكون أدوات فنقول لا بُعد في ذلك حتى أنهم قسموا الأوقات إلى غير زمانية وزمانية والزمانية هي الأفعال الناقصة وغاية ما في الباب أن

اصطلاحہم لا یطابق لإصطلاح النحاة، ذلك غير لازم لأن نظرهم في الالفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه وعند تغائر جهتي البحثين لا يلزم تطابق الاصطلاحين وإن صلح لأن يُخبر به وحده به فاما أن يدل بهيئة وصيغة على زمان معين من الازمنة الثلاثة كضرب ويضرب وهو الكلمة أو لا يدل وهو الاسم كزيد وعمرو والمراد بالهيئة والصيغة الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحرركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة والحروف مادتها وإنما قيّد حد الكلمة بها لإخراج ما يدل على الزمان لا بهيئة بل بحسب جوهره ومادته كالزمان والأمس واليوم والصبح والغروب فإن دلالتها على الزمان بموادها وجواهرها لا يهأتها بخلاف الكلمات فإن دلالتها على الزمان بحسب هيأتها بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وإن اتحدت المادة كضرب وطلب فإن ويضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة وإن اختلفت المادة كضرب وطلب فإن قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث وهيئتها وصورتها على الزمان فيكون جزءها دالاً على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب أن يكون هناك اجزاء مترتبة مسموعة وهي الالفاظ والحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب والتقيّد بالمعنى من الازمنة الثلاثة لا دخل له في الاحتراز إلا أنه قيّد حسن لأن الكلمة لا تكون إلا كذلك ففيه مزيد ايضاح ووجه التسمية إما بالأداة فلأنها آلة في تركيب الالفاظ بعضها مع بعض وإما بالكلمة فلأنها من الكلم وهو الجرح كأنها أمادت على الزمان وهو متجدد ومنصرم تكلم الخاطر بتغير معناها وإما بالإسم فلأنه أعلى مرتبة من سائر انواع الالفاظ فيكون مشتقاً على معنى السمو وهو العلو.

ترجمہ: لفظ مفرد اداه ہے یا کلمہ یا اسم، کیونکہ وہ یا تو تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا صلاحیت نہ رکھتا ہوگا، اگر وہ تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تو وہ ”اداء“ ہے جیسے ”نی“ اور ”لا“۔

اور ماتن نے دو مثالیں اس لیے ذکر کیں ہیں کہ جو مفرد تنہا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، وہ یا تو مجربہ ہونے کی بالکل ہی صلاحیت نہ رکھتا ہوگا جیسے ”نی“ ہے، کیونکہ ہمارے قول زید فی الدار میں مجربہ حاصل ہے، اور ”نی“ کا مجربہ میں کوئی دخل نہیں ہے، یا مجربہ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہوگا، لیکن اس میں تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت نہ ہوگی، جیسے ”لا“ ہے، کیونکہ ہمارے قول زید لا حجر میں مجربہ ”لا حجر“ ہے، اور (یہاں) ”لا“ کا مجربہ میں (کچھ نہ کچھ) دخل ہے۔

شاید آپ یہ کہیں کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، لہذا ان کا ”اداء“ ہونا لازم آیا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کچھ بعد نہیں حتیٰ کہ مناطقہ نے ادوات کی زمانہ اور غیر زمانہ کی طرف تقسیم کی ہے، اور ادوات زمانہ بھی ”افعال ناقصہ“ ہیں، زیادہ سے زیادہ اس باب میں یہ ہے کہ مناطقہ کی اصطلاح نحو یوں کی اصطلاح کے موافق نہیں، اور یہ کوئی ضروری بھی نہیں ہے، اس لیے کہ مناطقہ کی نظر الفاظ میں معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور نحاۃ کی نظر الفاظ میں الفاظ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کے اختلاف جہت کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہونا (کوئی) لازم نہیں ہے۔

اور اگر (لفظ مفرد) تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو پھر یا تو وہ اپنی ہیئت و صیغہ کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے گا، جیسے ضرب یضرب، یہی ”کلمہ“ ہے، یا دلالت نہیں کرے گا، یہی ”اسم“ ہے، جیسے زید، عمرو، وغیرہ۔ اور ”ہیئت و صیغہ“ سے وہ ہیئت اور شکل مراد ہے، جو حروف کو ان کی تقدیم و تاخیر اور حرکات و سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، اور ”ہیئت“ کلمہ کی صورت اور ”حروف“ کلمہ کا مادہ ہیں۔

اور بے شک ماتن نے کلمہ کی تعریف کو ”ہیئت“ کے ساتھ مقید کیا، ان الفاظ کو نکالنے کے لیے (کلمہ کی تعریف سے) جو زمانے پر دلالت تو کرتے ہیں، اپنے ہیئت کے لحاظ سے نہیں، بلکہ اپنے جوہر اور مادے کے لحاظ سے جیسے زمان، امس، الیوم، صبح، غیوق (شام)، کیونکہ ان الفاظ کی زمانے پر دلالت اپنے مادے اور جوہر کے اعتبار سے ہے نہ کہ ہیئت و صیغہ کے لحاظ سے، بخلاف کلمات کے، کیونکہ ان کی زمانے پر دلالت اپنی میخوں کے اعتبار سے ہوتی ہے، اس شہادت (گواہی) کی وجہ سے کہ زمانہ اختلاف ہیئت کے وقت مختلف ہو جاتا ہے، گو مادہ ایک ہو، جیسے ضرب (اس میں زمانہ ماضی ہے) یضرب (اس میں حال و استقبال ہیں) اور زمانہ ہیئت کے اتحاد کے وقت ایک رہتا ہے گو مادہ مختلف ہو جائے اور ضرب اور طلب (ان دونوں کا مادہ اگرچہ مختلف ہے، لیکن زمانہ دونوں کا ماضی ہے)۔

اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو، کیونکہ کلمہ کی اصل اور مادہ کی ”حدث“ پر دلالت ہے، اور اس کی ہیئت و صورت کی ”زمانہ“ پر دلالت ہے، پس کلمہ کا جز اپنے جز معنی پر دلالت کر رہا ہے (جب جز کلمہ جز معنی پر دلالت کر رہا ہے، تو پھر ”کلمہ“ مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہے، کیونکہ اس پر مرکب کی تعریف صادق آرہی ہے)؟ تو ہم کہیں گے کہ ترکیب سے مراد یہ ہے کہ وہاں اجزاء مرتب اور مسموع ہوں، اور وہ الفاظ اور حروف ہیں، اور ہیئت مادہ کے ساتھ اس درجہ نہیں ہے، لہذا (کلمہ کی) ترکیب لازم نہیں آتی۔

اور (کلمہ کی تعریف میں) تین زمانوں میں سے ”معین“ زمانہ کی قید کو احتراز (کسی چیز کو نکالنے) میں کوئی دخل نہیں ہے، ہاں یہ ایک اچھی قید ہے، اس لیے کہ کلمہ ایسا ہی ہوتا ہے، گویا اس میں (کلمہ کی)

مزید وضاحت ہے۔

رہی وجہ تسمیہ تو ”اداة“ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب اور ملانے میں آلا ہوتا ہے، اور ”کلمہ“ نام رکھنا اس لیے ہے کہ وہ ”کلم“ بمعنی زخم سے (مشتق) ہے، چونکہ وہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے جو زمانہ کہ متجدد (نیا اور تازہ ہوتا) اور منصرم (گذرنا، ختم ہونا) ہوتا ہے، تو گویا وہ اپنے معنی کے تغیر و تبدیلی سے دل کو زخمی کرتا ہے، اور اسم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ الفاظ کی باقی تمام انواع سے بلند مقام پر ہے کیونکہ وہ ”سمو“ یعنی بلندی کے معنی پر مشتمل ہے۔

لفظ مفرد کی اقسام اور ان کی وجہ حصر

شارح فرماتے ہیں کہ لفظ مفرد کی تین اقسام ہیں۔ (۱) اداة (۲) کلمہ (۳) اسم، ان کی وجہ حصر: ”لفظ مفرد“ تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھے گا یا نہیں، اگر نہ رکھے تو وہ ”اداة“ ہے، اور اگر صلاحیت رکھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے گا، یہی ”کلمہ“ ہے یا نہیں کرے گا، یہی ”اسم“ ہے۔

تو ”اداة“ کی تعریف یہ ہوئی کہ لفظ مفرد تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھے، اس پر معترض کہتا ہے کہ یہ تعریف مانع لدخول غیرہ نہیں ہے، کیونکہ ضربا میں ”الف“ ضربوا میں ”واو“ ضربک میں ”ک“ اور غلامی میں ”ی“ یہ بھی تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، لہذا یہ بھی اداة کی تعریف میں داخل ہو گئے حالانکہ نفس الامر میں یہ اداة نہیں، بلکہ اسماء ہیں، اس لیے اداة کی یہ تعریف مانع لدخول غیرہ نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”اداة“ کی تعریف میں ایک قید ہے: وہ یہ کہ اس کی تعریف یوں ہے، وہ اور اس کا مرادف تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھے، اور یہ مذکورہ چیزیں ضمائر کے مرادف ہیں، اور ضمائر تنہا مخبر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اس لیے اب ان پر اداة کی تعریف صادق نہیں آ رہی۔

”اداة“ کی دو مثالیں

ماتن نے ”اداة“ کی تعریف کرتے ہوئے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں، ایک ”فی“ اور دوسری ”لا“ دراصل ان دو مثالوں سے دو مسئلوں کی طرف اشارہ کرنا پیش نظر ہے، کہ بعض اداة ایسے ہوتے ہیں کہ وہ بالکل مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تنہا اور نہ ہی کسی اور کے ساتھ مل کر، جیسے ”فی“ ہے ”زید فی الدار“ میں، یہ مخبر بہ نہیں ہے بلکہ مخبر بہ یا تو حاصل محذوف ہے یا حاصل۔

اور بعض اداة ایسے ہوتے ہیں کہ وہ تنہا تو مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے لیکن دوسرے کے ساتھ مل کر مخبر بہ میں کچھ نہ کچھ داخل ضرور ہو جاتے ہیں، اس قسم کے اداة کی طرف ”لا“ سے اشارہ کیا، کیونکہ ”لا“ اگرچہ تنہا مخبر بہ

ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، لیکن دوسری چیز کے ساتھ مل کر تجربہ میں فی الجملہ داخل ہو جاتا ہے جیسے ”زید لاجر“ (زید لاجر ہے) اس میں ”لا“ حجر کے ساتھ مل کر تجربہ واقع ہو رہا ہے یعنی اب اسے تجربہ میں کچھ نہ کچھ دخل ہو گیا ہے۔

معرض کہتا ہے کہ اداۃ کی تعریف ”افعال ناقصہ“ پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ وہ بھی تنہا تجربہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے حالانکہ وہ اداۃ نہیں بلکہ افعال ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی بعد نہیں اگر ان پر اداۃ کی تعریف صادق ہے، اور وہ اداۃ کے زمرہ میں آرہے ہیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے کہ منطق نے ادوات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے زمانیہ اور غیر زمانیہ میں اور ادوات زمانیہ افعال ناقصہ ہیں، ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ منطق اور نحۃ کی اصطلاحیں آپس میں موافق نہیں ہوں گی، یہ کوئی ضروری چیز بھی نہیں ہے، کیونکہ نحویوں کی نظر الفاظ پر الفاظ کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور منطق کی نظر الفاظ میں معانی کے لحاظ سے ہوتی ہے، اور افعال ناقصہ چونکہ لفظ فعل ہیں، اس لیے نحویوں نے انہیں افعال سے قرار دیدیا اور افعال ناقصہ معانی کے اعتبار سے چونکہ تجربہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اس لیے یہ عند المنطق اداۃ ہیں، جب اصطلاحات کی جہتوں میں اختلاف اور فرق ہو جائے، تو پھر ان اصطلاحوں کا آپس میں مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں رہتا۔

کلمہ اور اسم کی تعریفات

وہ لفظ مفرد جو تنہا تجربہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور اپنی ہیئت وصیغہ کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرتا ہو، تو وہ ”کلمہ“ ہے اور اگر دلالت نہ کرتا ہو، تو وہ ”اسم“ ہے۔

کلمہ کی تعریف میں ”ہئیتہ وصیغہ“ سے وہ ہیئت اور صورت مراد ہے جو لفظ کو حروف کی تقدیم و تاخیر اور حرکات و سکنات کے لحاظ سے حاصل ہوتی ہے، گویا ”کلمہ“ کی تعریف میں دو چیزیں ہوں گی، ایک ہیئت اور دوسری مادہ، کلمہ کی شکل و صورت کو ”ہیئت“ کہتے ہیں، اور ”حروف“ کلمہ کا مادہ ہوتے ہیں۔

ما تن نے کلمہ کی تعریف کو ”ہئیتہ“ کے ساتھ مقید کیا تا کہ اس کلمہ سے وہ تمام الفاظ خارج ہو جائیں، جو زمانے پر دلالت تو کرتے ہیں، لیکن اپنی ہیئت وصیغہ کے لحاظ سے نہیں بلکہ اپنے مادے اور جوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں، جیسے زمان (وقت) اس (گذشتہ دن) صبح (صبح کا وقت) غیوق (شام کا وقت) ان سب الفاظ کی زمانہ پر دلالت انکے مادے کے اعتبار سے ہو رہی ہے، برخلاف کلمات کے کہ ان میں زمانے پر دلالت ہیئیات کے اعتبار سے ہوتی ہے،

یہی وجہ ہے کہ زمانہ بدل جاتا ہے جب کہ ہیئت مختلف ہو جائے، اگرچہ مادہ ایک ہی ہو جیسے ضرب اور یضرب، دونوں کا مادہ (ضرب) متحد ہے، لیکن ہیئت چونکہ مختلف ہے، اس لیے پہلا ماضی پر اور دوسرا حال و استقبال پر دلالت کرتا ہے، اور زمانہ ایک ہی رہتا ہے اگر ہیئت ایک ہی ہو، اگرچہ مادہ مختلف ہو جائے، جیسے ضرب اور طلب، ان کی چونکہ ہیئت متحد ہے، اس لیے دونوں زمانہ ماضی پر دلالت کر رہے ہیں اگرچہ دونوں کا مادہ مختلف ہے، پہلے کا مادہ

ضرب اور دوسرے کا طلب ہے۔

”اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة، اتحدت المادة“ اس کی روشنی میں معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ اصول مندرجہ ذیل مثالوں سے ٹوٹ جاتا ہے چنانچہ ضرب (معروف) اور ضرب (مجہول) دونوں کی ہیئتیں تو مختلف ہیں، لیکن دونوں کا زمانہ متحد ہے، اسی طرح لم یضرب اور ضرب دونوں کی ہیئتیں تو مختلف ہیں، لیکن ان کا زمانہ ایک ہی ہے، تو آپ کا بیان کردہ اصول کہ اختلاف ہیئت سے زمانہ مختلف ہو جاتا ہے، مذکورہ چند مثالوں سے ٹوٹ جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اختلاف ہیئات اختلاف زمان کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ اختلاف زمان اختلاف ہیئات کو مستلزم ہوتا ہے یعنی جہاں زمانہ مختلف ہو گا وہاں ہیئت بھی ضرور مختلف ہوگی، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں ہیئت مختلف ہو وہاں زمانہ بھی مختلف ہو جائے، گویا ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اختلاف زمان خاص مطلق ہے، اور اختلاف ہیئات عام مطلق ہے۔

لم یضرب اور ضرب کے ذریعہ اعتراض اس لیے درست نہیں کہ ہماری بحث لفظ مفرد سے ہو رہی ہے، جبکہ لم یضرب کلمہ اور اداة یعنی ”لم“ سے مرکب ہے، لہذا ہماری بحث سے یہ خارج ہے۔

اسی طرح لم یضرب اور لا یضرب کو سامنے رکھ کر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ ان دونوں کی ہیئات تو متحد ہیں لیکن زمانہ متحد نہیں ہے، بلکہ مختلف ہے، تو اس کا جواب بھی وہی ہے کہ یہ مرکب ہیں کلمہ اور اداة سے، جو ہمارا موضوع بحث ہی نہیں، ہماری گفتگو لفظ مفرد سے ہو رہی ہے۔

میرسید کی تحقیق

کلمہ کی مذکورہ تعریف پر چونکہ بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں، جن میں سے چند کی نشاندہی کی گئی ہے، اس لیے میرسید شریف فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ کلمہ کی تعریف کو ذرا تبدیل کر کے یوں کہا جائے:

”لفظ مفرد اگرچہ مخبر بننے کی صلاحیت رکھے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ مخبر عنہ یعنی مسند الیہ بننے کی بھی صلاحیت رکھے گا یا نہیں، اگر رکھے تو وہ ”اسم“ ہے ورنہ ”کلمہ“ ہے۔ اس تعریف پر کوئی اشکال نہیں ہوتا۔

”کلمہ“ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے

معترض کہتا ہے کہ ”کلمہ“ مفرد ہونے کے باوجود تعریف مفرد سے خارج ہو کر مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ کلمہ (فعل) میں تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) معنی حدی (معنی مصدری) (۲) نسبت الی الزمان (۳) نسبت الی الفاعل۔

اور صیغہ زمانے پر دلالت کرتا ہے، اور مادہ معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے، گویا جزء لفظ، جزء معنی پر دلالت

کر رہا ہے، جو کہ مرکب کی تعریف ہے، لہذا کلمہ بھی مرکب ہوا، کیونکہ اس پر مرکب کی تعریف صادق آ رہی ہے، حالانکہ کلمہ مفرد کی اقسام میں سے ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ اس وقت مرکب ہوگا جب اس کے اجزاء تلفظ اور سننے میں ترتیب وار ہوں، اور یہ حقیقت ہے کہ تلفظ اور سماع میں ترتیب، الفاظ یا حروف میں ہوتی ہے، ہیئت اور مادہ میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ یہ دونوں تلفظ اور سماع میں ایک ساتھ ہوتے ہیں لہذا کلمہ مرکب نہیں ہوگا۔

والتقييد بالمعين من الازمنة الثلاثة..... الخ

کلمہ کی تعریف میں تین زمانوں میں سے ”معین زمانہ“ کی قید محض اتفاقی اور مزید توضیح کے لیے ہے، کیونکہ کلمہ کسی معین زمانہ پر ہی دلالت کرتا ہے، اس سے احتراز مقصود نہیں ہے۔

وجوہ تسمیہ

مفرد کی اقسام ثلاثہ اداۃ کلمہ اور اسم کی وجوہ تسمیہ ذکر کر رہے ہیں:

”اداۃ“ لغت میں ”آلہ“ کو کہتے ہیں، جس کی جمع ”ادوات“ آتی ہے، یہ چونکہ اپنے طرفین یعنی متعلق (اسم فاعل) اور متعلق (اسم مفعول) کے درمیان اتصال اور تعلق کا ذریعہ ہوتا ہے، یا ان دونوں کے احوال معلوم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے اس کو آلہ کہتے ہیں۔

اور کلمہ ”کلم“ سے مشتق ہے، لغت میں اس کے معنی زخم لگانے کے آتے ہیں، تو جس طرح زبان سے نکلنے والے الفاظ بعض اوقات انسان کو مجروح کر دیتے ہیں، اسی طرح کلمہ متجدد (نیا اور تازہ ہوتا) اور منصرم (ختم ہوتا، گذرنا) زمانہ پر دلالت کر کے اپنے معنی کی تبدیلی کے ذریعہ گویا دلوں کو مجروح کرتا ہے۔

اور اسم ”سمو“ سے ہے جس کے لغوی معنی بلندی کے ہیں، یہ چونکہ دونوں قسموں یعنی اداۃ اور کلمہ پر بلند ہوتا ہے، بایں معنی کہ یہ محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں ہوتا ہے، جبکہ کلمہ صرف محکوم بہ واقع ہوتا ہے، اور اداۃ کچھ واقع نہیں ہوتا، اس لیے اس کو ”اسم“ کہتے ہیں، اور نام رکھنے کے لیے ادنیٰ مناسبت بھی کافی ہوتی ہے۔

قال: وَحِإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا أَوْ كَثِيرًا إِنَّمَا كَانَ الْأَوَّلُ لِأَنْ تَشَخَّصَ ذَلِكَ

المعنى يَسْمَى عَلَمًا وَالْأَفْئِمَتَوِ اطِّبَاءُ إِنِ اسْتَوَتْ أَفْرَادُهُ الدَّهْنِيَّةُ وَالْعَارِجِيَّةُ فِيهِ كَالْإِنْسَانِ وَالشَّمْسِ وَمُشْكِكَا إِن كَانَ حَصُولُهُ فِي الْبَعْضِ أَوَّلِي وَأَقْدَمُ وَأَهْدُ مِنَ الْآخِرِ كَالْوُجُودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي لِأَنْ كَانَ وَضْعُهُ لِيَسْلُكَ الْمَعْنَى عَلَى السُّوِيَّةِ فَهُوَ الْمَشْتَرِكُ كَالْعَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ وَضِعَ لِأَحَدٍ هِمَا أَوَّلًا ثُمَّ نَقِلَ إِلَى الثَّانِي وَحِإِنْ تَرِكَ مَوْضُوعُهُ الْأَوَّلَ يُسَمَّى لَفْظًا مَنْقُولًا عَرَفِيًّا إِنْ كَانَ النَّاظِلُ هُوَ الْعَرَفُ الْعَامُّ كَالدَّابَّةِ وَشَرْعِيًّا إِنْ كَانَ النَّاظِلُ هُوَ الشَّرْعُ

كالصَّلَوةِ وَالصَّوْمِ وَاصْطِلَاحًا إِن كَانَ هُوَ الْعَرَفُ الْخَاصُّ كِاصْطِلَاحِ النِّحَاةِ وَالنَّظَارِ
وَإِن لَّمْ يَتَرَكْ مَوْضِعَهُ الْأَوَّلَ يُسَمَّى بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَنْقُولِ عَنْهُ حَقِيقَةً وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى
الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ مَجَازًا كَالْإِسْدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرَسِّ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ.

ترجمہ: اب یا تو اسم کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر اول ہو، تو اگر یہ معنی مشخص ہو، تو اس کا نام ”علم“ رکھا جاتا ہے، ورنہ ”متواطی“ اگر اس کے ذاتی اور خارجی افراد اس میں مساوی ہوں، جیسے انسان اور شمس، اور ”مشکلک“ کہتے ہیں اگر اس کا حصول بعض افراد میں دوسرے کے لحاظ سے اولیٰ، اقدم اور اشد ہو، جیسے وجود ہے واجب اور ممکن کے لحاظ سے۔

اور اگر ثانی (اسم کے معانی کثیر ہوں) ہو، تو اگر اس کی وضع ان معانی کے لیے برابر ہو، تو وہ مشترک ہے، جیسے لفظ ”عین“ اور اگر ایسا نہ ہو، بلکہ ان میں سے ایک کے لیے پہلے موضوع ہو، پھر ثانی کی طرف نقل کر لیا جائے، اب اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو چکا ہو، تو اس کو ”منقول عرفی“ کہتے ہیں اگر ناقل عرف عام ہو جیسے لفظ ”دایہ“ اور ”منقول شرعی“ کہتے ہیں اگر ناقل شرع ہو جیسے صوم و صلاہ، اور منقول اصطلاحی کہتے ہیں اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے نخیوں اور مناطقہ کی اصطلاح، اور اگر پہلا موضوع متروک نہ ہوا ہو، تو منقول عنہ کے لحاظ سے اسے ”حقیقت“ اور منقول الیہ کے لحاظ سے اسے ”مجاز“ کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد درندہ اور بہادر شخص کے لحاظ سے (درندہ کے لیے حقیقت ہے، اور رجل شجاع کے لحاظ سے مجاز ہے)

اقول: هذا اشارة إلى قسمة الإسم بالقياس إلى معناه فالإسم إما أن يكون معناه واحداً أو كثيراً فإن كان الأول أى إن كان معناه واحداً إما أن يتشخص ذلك المعنى أى لَمْ يَصْلُحْ لَأَنْ يَكُونَ مَقُولاً عَلَى كَثِيرِينَ أَوْ لَمْ يَتَشَخَّصْ أَيْ يَصْلُحْ لَأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ فَإِنْ تَشَخَّصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَلَمْ يَصْلُحْ لَأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ كَزَيْدٍ يُسَمَّى عَلَماً فَيُعرفُ النِّحَاةَ لِأَنَّهُ عَلَامَةٌ دَالَّةٌ عَلَى شَخْصٍ مَعِينٍ وَجُزْئاً حَقِيقِيّاً فَيُعرفُ الْمَنْطَقِيَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَتَشَخَّصْ وَصْلَحْ لَأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلِيُّ وَالْكَثِيرُونَ أَفْرَادُهُ فَلَا يَخِإْ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَصُولُهُ فِى الْفَرَادَةِ الذَّهْنِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ عَلَى السُّوِيَّةِ أَوْ لَا فَإِنْ تَسَاوَتْ الْفَرَادَةُ الذَّهْنِيَّةُ وَالْخَارِجِيَّةُ فِى حُصُولِهِ وَصَدَقَ عَلَيْهَا يُسَمَّى مُتَوَاطِئاً لَأَنَّ أَفْرَادَهُ مُتَوَافِقَةٌ فِى مَعْنَاهُ مِنَ التَّوَاطُئِ وَهُوَ التَّوَافُقُ كَالْإِنْسَانِ وَالشَّمْسِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ أَفْرَادٌ فِى الْخَارِجِ وَصَدَقَ عَلَيْهَا بِالسُّوِيَّةِ وَالشَّمْسُ لَهَا أَفْرَادٌ فِى الذَّهْنِ وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَيْضاً بِالسُّوِيَّةِ وَإِنْ لَمْ تَتَسَاوَ الْفَرَادَةُ بَلْ كَانَ حَصُولُهُ فِى بَعْضِهَا أَوَّلِيّاً وَأَقْدَمُ وَأَشَدُّ مِنَ الْبَعْضِ الْآخَرِ يُسَمَّى مُشْكَكاً وَالتَّشْكِكُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ التَّشْكِكُ

بِالْأَوَّلِيَّةِ وَهُوَ اخْتِلَافُ الْأَفْرَادِ فِي الْأَوَّلِيَّةِ وَعَدَمُهَا كَالْوُجُودِ فَإِنَّهُ فِي الْوَاجِبِ أَتَمُّ
وَالْبَيِّنُ وَأَقْوَى مِنْهُ فِي الْمُمْكِنِ وَالتَّشْكِيكِ بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأَخُّرِ هُوَ أَنْ يَكُونَ حَصُولُ
مَعْنَاهُ فِي بَعْضِهَا مُتَقَدِّمًا عَلَى حَصُولِهِ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ كَالْوُجُودِ أَيْضًا فَإِنَّ حَصُولَهُ
فِي الْوَاجِبِ قَبْلَ حَصُولِهِ فِي الْمُمْكِنِ وَالتَّشْكِيكِ بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ
حَصُولُ مَعْنَاهُ فِي بَعْضِهَا أَشَدَّ مِنْ حَصُولِهِ فِي الْبَعْضِ كَالْوُجُودِ أَيْضًا فَإِنَّهُ فِي الْوَاجِبِ
أَشَدُّ مِنَ الْمُمْكِنِ لِأَنَّ أَثَارَ الْوُجُودِ فِي وَجُودِ الْوَاجِبِ أَكْثَرُ كَمَا أَنَّ أَثَرَ الْبَيَاضِ وَهُوَ
تَفْرِيقُ الْبَصَرِ فِي بَيَاضِ الثَّلْجِ أَكْثَرُ مِمَّا فِي بَيَاضِ الْعَاجِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ مُشَكِّكًا لِأَنَّ أَفْرَادَهُ
مُشْتَرَكَةٌ فِي أَصْلِ مَعْنَاهُ وَمُخْتَلِفَةٌ بِأَحَدِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ فَالْناظِرُ إِلَيْهِ إِنْ نَظَرَ إِلَى جِهَةٍ
الِاشْتِرَاكِ خَيَّلَهُ أَنَّهُ مُتَوَاطٍ لِتَوَافُقِ أَفْرَادِهِ فِيهِ وَإِنْ نَظَرَ إِلَى جِهَةِ الْاِخْتِلَافِ أَوْهَمَهُ أَنَّهُ
مُشْتَرَكٌ كَأَنَّهُ لَفْظٌ لَهُ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٌ كَالْعَيْنِ فَالْناظِرُ فِيهِ يَتَشَكَّكُ هَلْ هُوَ مُتَوَاطٍ
أَوْ مُشْتَرَكٌ فَلِهَذَا سُمِّيَ بِهَذَا الْإِسْمِ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي أَيْ إِنْ كَانَ الْمَعْنَى كَثِيرًا فَإِنَّمَا أَنْ
يَتَخَلَّلَ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي نَقْلٌ بِأَنْ كَانَ مَوْضِعًا لِمَعْنَى أَوْ لَا ثُمَّ لَوْ حِظَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى
وَوُضِعَ لِمَعْنَى آخَرَ لَمُنَا سَبَبٌ بَيْنَهُمَا أَوْ لَمْ يَتَخَلَّلْ فَإِنْ لَمْ يَتَخَلَّلْ النِّقْلُ بَلْ كَانَ وَضْعُهُ
لِتِلْكَ الْمَعَانِي عَلَى السُّوِيَّةِ أَيْ كَمَا كَانَ مَوْضِعًا لِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونُ مَوْضِعًا
لِلذَلِكَ الْمَعْنَى مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى الْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَهُوَ الْمَشْتَرَكُ لِإِشْتِرَاكِهِ بَيْنَ تِلْكَ
الْمَعَانِي كَالْعَيْنِ فَإِنَّهَا مَوْضِعَةٌ لِلْبَاصِرَةِ وَالْمَاءِ وَالرَّكِبَةِ وَالذَّهَبِ عَلَى السَّوَاءِ وَإِنْ
تَخَلَّلَ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي نَقْلٌ فَإِنَّمَا أَنْ يُتْرَكَ إِسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ أَوْ لَا فَإِنْ
تُرِكَ يُسَمَّى لَفْظًا مَنْقُولًا لِنَقْلِهِ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ.

وَالْناقِلُ إِنَّمَا الشَّرْعُ فَيَكُونُ مَنْقُولًا شَرْعِيًّا كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا فِي الْأَصْلِ لِلدَّعَاءِ
وَمُطْلَقِ الْإِمْسَاكِ ثُمَّ نَقَلَهُمَا الشَّرْعُ إِلَى الْأَرْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ وَالْإِمْسَاكِ
الْمَخْصُوصِ مَعَ النِّيَّةِ وَإِنَّمَا غَيْرُ الشَّرْعِ وَهُوَ إِنَّمَا الْعَرَفُ الْعَامُّ فَهُوَ الْمَنْقُولُ الْعَرَفِيُّ
كَالدَّابَّةِ فَإِنَّهَا فِي أَصْلِ اللَّغَةِ لِكُلِّ مَا يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ نَقَلَهُ الْعَرَفُ الْعَامُّ إِلَى ذَوَاتِ
الْقَوَائِمِ الْأَرْبَعِ مِنَ الْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ أَوِ الْعُرْفِ الْخَاصِّ وَيُسَمَّى مَنْقُولًا
اصْطِلَاحِيًّا كَاصْطِلَاحِ النِّحَاةِ وَالنَّظَارِ إِنَّمَا اصْطِلَاحُ النِّحَاةِ فَكَأَلْفَعْلٍ فَإِنَّهُ كَانَ إِسْمًا لِمَا
صَدَرَ عَنِ الْفَاعِلِ كَالْاِكْلِ وَالشَّرْبِ وَالضَّرْبِ ثُمَّ نَقَلَهُ النِّحَاةُ إِلَى كَلِمَةٍ دَلَّتْ عَلَى
مَعْنَى فِي نَفْسِهِ مُقْتَرَنَ بِأَحَدِ الْأَرْبَعِ الثَّلَاثَةِ وَإِنَّمَا اصْطِلَاحُ النَّظَارِ فَكَأَلِدَوْرَانِ فَإِنَّهُ كَانَ
فِي الْأَصْلِ لِلْمَحْرَكَةِ فِي السَّكِّ ثُمَّ نَقَلَهُ النَّظَارُ إِلَى تَرْتِيبِ الْأَثَرِ عَلَى مَالِهِ صَلَوحُ
الْعِلْيَةِ وَإِنْ لَمْ يُتْرَكَ الْأَوَّلُ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِيهِ أَيْضًا يُسَمَّى حَقِيقَةً إِنْ اسْتَعْمِلَ فِي الْأَوَّلِ

وہو المنقول عنه ومجازاً إن استُعْمِلَ فِي الثَّانِي وَهُوَ الْمُنْقُولُ إِلَيْهِ كَالْإِسْدِ فَإِنَّهُ وَضِعَ
أَوَّلًا لِلْحَيَوَانِ الْمَفْتَرَسِ ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الرَّجُلِ الشَّجَاعِ لِعِلَاقَةٍ بَيْنَهُمَا وَهِيَ الشَّجَاعَةُ
فَاسْتَعْمَلَهُ فِي الْأَوَّلِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَفِي الثَّانِي بِطَرِيقِ الْمَجَازِ أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَلَأَنَّهَا مِنْ
حَقِّ فَلَانِ الْأَمْرَائِ أَلْبَنَةُ أَوْ مِنْ حَقِيقَتِهِ إِذَا كُنْتَ مِنْهُ عَلَى يَقِينٍ فَإِذَا كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا
فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ فَهُوَ شَيْءٌ مُثَبَّتٌ فِي مَقَامِهِ مَعْلُومٌ الدَّلَالَةُ وَأَمَّا الْمَجَازُ فَلأنَّهُ مِنْ
جَازِ الشَّيْءِ يُجَوِّزُهُ إِذَا تَعَدَّاهُ وَإِذَا اسْتُعْمِلَ اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَقَدْ جَازَ مَكَانَهُ
الْأَوَّلَ وَمَوْضُوعَهُ الْأَصْلِيَّ.

ترجمہ: اقول: یہ ”اسم“ کی اس کے معنی کے لحاظ سے تقسیم کی طرف اشارہ ہے، اسم کے معنی واحد ہوں
گے یا کثیر، اگر اول ہو یعنی اس کے معنی واحد ہوں، تو یہ معنی یا تو مشخص ہوگا یعنی اس میں کثیرین پر
بولے جانے کی صلاحیت نہ ہوگی یا مشخص نہ ہوگا یعنی اس میں کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہوگی،
لہذا اگر وہ معنی مشخص ہو، اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو جیسے مثلاً زید ہے، تو اس اسم کا
عرف نجات میں ”علم“ نام رکھا جاتا ہے، کیونکہ وہ ایک علامت ہے جو معین شخص پر دلالت کرتی ہے، اور
عرف منطقه میں اس اسم کا نام ”جزئی حقیقی“ رکھا جاتا ہے۔

اور اگر اسم کا معنی مشخص نہ ہو، اور اس میں کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہو، تو وہ ”کلی“ ہے، اور
کثیرین اس کے افراد ہیں، اب وہ کلی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا حصول اپنے ذہنی اور خارجی افراد
میں برابر ہوگا یا نہیں، اگر ذہنی اور خارجی افراد اس کلی کے حصول اور اس کے ان افراد پر صادق آسمنے میں
برابر ہوں، تو اس کا نام ”متواطی“ رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس کے افراد معنایاً موافق ہوتے ہیں یہ (متواطی)
تواطو بمعنی توافق سے (مشتق) ہے جیسے انسان اور شمس، کیونکہ خارج میں انسان کے افراد ہیں، وہ ان
پر برابر طریقے سے صادق ہے، اور شمس کے ذہن میں افراد ہیں، وہ ان پر برابر طریقے سے صادق
ہے۔

اور اگر اس کلی کے افراد (خارج اور ذہن میں) برابر نہ ہوں، بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ،
اقدام اور اشد ہو دوسرے بعض سے، تو اس کو ”کلی مشکک“ کہا جاتا ہے۔ اور تشکیک تین طریق پر ہے،
تشکیک بطریق اولویت: اور وہ افراد کا اولویت اور غیر اولویت میں مختلف ہونا ہے، جیسے ”وجود“ ہے
(کہ یہ واجب میں زیادہ تام زیادہ ثابت اور زیادہ قوی ہے ممکن میں ہونے سے اور تشکیک بطریق تقدم
وتاخر وہ یہ ہے) کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں دوسرے بعض میں حاصل ہونے سے مقدم
ہو، جیسے یہی ”وجود“ ہے، کیونکہ اس کا حصول واجب میں ممکن میں حاصل ہونے سے پہلے ہے، اور
تشکیک بطریق شدت وضعف: وہ یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں زیادہ شدید ہو، بعض

دوسرے افراد میں حاصل ہونے سے، جیسے یہی وجود ہے کہ یہ واجب میں ممکن کے لحاظ سے اشد ہے، کیونکہ وجود کے آثار واجب کے وجود میں بہت زیادہ ہیں، جیسے سفیدی کا اثر یعنی آنکھوں کو خیرہ کرنا، یہ برف کی سفیدی میں ہاتھی دانت کی سفیدی سے بہت زیادہ ہے۔

اس کو ”مشکل“ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اصل معنی میں مشترک ہیں، اور وجوہ ثلثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں، اب اگر دیکھنے والا جہت اشتراک کو دیکھے تو وہ اس کو اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے ”کلی متواطی“ خیال کرتا ہے، اور اگر جہت اختلاف کو دیکھے تو اس کو مشترک سمجھتا ہے، گویا یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں، جیسے لفظ عین پس دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ یہ متواطی ہے یا مشترک؟ اس لیے اس کا یہ نام (مشکل) رکھا گیا ہے۔

اور اگر ثانی ہو یعنی معنی کثیر ہوں، تو یا تو ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی، بایں طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لیے موضوع تھا، پھر اس معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنی کے لیے وضع کر دیا گیا، ان دونوں میں مناسبت کی وجہ سے، یا (نقل) واقع نہ ہوگی، اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع ان معانی کے لیے برابر ہو یعنی جیسے اس معنی کے لیے موضوع ہے، ویسے ہی اس کے لیے (بھی) موضوع ہو، معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر، تو وہ ”مشترک“ ہے، کیونکہ وہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے جیسے لفظ ”عین“ آنکھ چشمہ، گھٹنے، اور سونے (چاندی کی ضد) کے لیے برابر طور پر موضوع ہے۔

اور اگر ان معانی کے درمیان نقل واقع ہو، تو یا تو اس کا استعمال پہلے معنی میں متروک ہوگا یا نہیں، اگر اس کا استعمال (پہلے معنی میں) متروک ہو، تو اس کو ”لفظ منقول“ کہتے ہیں، کیونکہ وہ لفظ پہلے معنی سے منقول ہو گیا ہے، اور ”ناقل“ یا تو شرع ہے، تو وہ لفظ ”منقول شرعی“ ہوگا جیسے صوم اور صلاۃ ہیں، کیونکہ یہ اصل میں دعاء اور مطلق رکنے کے لیے (موضوع) ہیں، پھر شرع نے ان (صلواہ) کو ارکان خصوصہ (نماز) کے لیے اور (مطلق امساک کو) نیت کے ساتھ مخصوص رکنے (صوم) کی طرف نقل کر لیا، اور یا (ناقل) غیر شرع ہے، اور وہ یا عرف عام ہے، یہی منقول عرفی ہے، جیسے لفظ دابہ کہ یہ اصل لغت میں زمین پر ہر چلنے والی چیز کے لیے ہے، پھر عرف عام نے چوپایہ یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کے لیے نقل کر لیا، یا (ناقل) عرف خاص ہے، اس کو ”منقول اصطلاحی“ کہتے ہیں جیسے نحو یوں اور مناطقہ کی اصطلاح۔

اصطلاح نحاۃ میں جیسے ”فعل“ ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے صادر ہو، جیسے کھانا، پینا، اور مارنا، پھر نحاۃ نے اسے اس کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو فی نفسہ ایسے معنی پر دال ہو، جو تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ کے ساتھ مقترن ہو۔ اور اصطلاح مناطقہ میں جیسے لفظ ”دوران“ ہے، اس کے اصل معنی ”گلیوں میں گھومنے“ کے ہیں، پھر مناطقہ نے اس امر پر ترتیب اثر کے لیے جس میں علت ہونے

کی صلاحیت ہو، نقل کر لیا۔

اور اگر اس کا پہلا معنی متروک نہ ہو بلکہ اس میں بھی کبھی مستعمل ہوتا ہو، تو اس کو ”حقیقت“ کہا جاتا ہے، اگر پہلے معنی یعنی منقول عنہ میں مستعمل ہو، اور ”مجاز“ کہا جاتا ہے اگر ثانی یعنی منقول الیہ میں استعمال ہو، جیسے لفظ ”اسد“ ہے، یہ اولاً درندے (شیر) کے لیے وضع کیا گیا، پھر ”بہادر شخص“ کی طرف نقل کر لیا گیا، کیونکہ ان دونوں (شیر، بہادر آدمی) کے درمیان علاقہ شجاعت (دلیری) ہے، اس لیے اس کا پہلے معنی میں استعمال، بطریق حقیقت اور دوسرے میں بطریق مجاز ہے۔

”حقیقت“ کہنا تو اس لیے ہے کہ یہ ”حق فلان الامر“ سے ہے یعنی اس کو ثابت کر دیا، یا حقیقہ سے ہے جب تو اس کے بارے میں یقین پر ہو، کیونکہ لفظ جب اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو، تو گویا وہ ایک شے ہے، جو اپنے مقام پر مثبت ہے، اور معلوم الدلالہ ہے، اور ”مجاز“ کہنا اس لیے ہے کہ یہ ”جواز الشیء بجوز“ سے ہے، جب وہ اس سے گذر جائے، اور لفظ جب معنی مجازی میں مستعمل ہو، تو گویا وہ اپنی پہلی جگہ اور اصلی موضوع سے گذر گیا۔

اسم کی اقسام

اسم کی سات اقسام ہیں:

(۱) علم (۲) کلی متواطی (۳) کلی مشکک (۴) مشترک (۵) منقول (۶) حقیقت (۷) مجاز۔

وجہ: اسم ایک معنی کے لیے موضوع ہوگا یا کثیر معانی کے لیے، اگر ایک کے لیے ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ متنی شخص ہوگا یا نہیں، اگر شخص ہو تو اسے ”علم“ کہتے ہیں، اور اگر شخص نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہی، اس کے ذہنی اور خارجی افراد مساوی ہو گئے یا نہیں، اگر مساوی ہوں، تو اسے ”کلی متواطی“ کہتے ہیں، اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ بعض افراد کا حصول اولیٰ، اقدم، اشد اور ازید ہو، اور بعض کا غیر اولیٰ، غیر اقدم، غیر اشد اور غیر ازید ہو، تو اسے ”کلی مشکک“ کہتے ہیں۔

اور اگر اسم کے کثیر معانی ہوں، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ان تمام معانی کے لیے مساوی طور پر موضوع ہوگا یہی مشترک ہے، اور اگر ان معانی کے لیے مساوی طور پر موضوع نہ ہو، بلکہ پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، پھر دوسرے معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا ہو، اس کی دو صورتیں ہیں، پہلے معنی متروک ہو گئے یا نہیں، اگر دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے پہلے معنی متروک ہو جائیں، تو اس کو منقول کہتے ہیں، اور اگر پہلے معنی متروک نہ ہوں، بلکہ دونوں مستعمل ہوں، تو معنی اول کو ”حقیقت“ اور دوسرے معنی کو ”مجاز“ کہتے ہیں۔

منقول کی اقسام

منقول کی تین قسمیں ہیں:

(۱) منقول عرفی (۲) منقول شرعی (۳) منقول اصطلاحی

منقول عرفی: وہ ہوتا ہے جس میں ناقل عرف عام ہو، جیسے لفظ ”دابة“ اصل لغت میں ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے، جو زمین پر چلتی ہے، لیکن عرف عام نے اسے ”چوپایہ“ کے معنی میں نقل کر لیا ہے۔

منقول شرعی: وہ ہوتا ہے جس میں ناقل شریعت ہو جیسے لفظ صلاہ لغت میں ”دعا“ کو کہتے ہیں، لیکن شرع نے اسے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کے لیے استعمال کر لیا، یا جیسے لفظ ”صوم“ ہے لغتہ مطلق رکنے کو ”صوم“ کہتے ہیں، لیکن شرع نے اس سے مخصوص رکنا یعنی ”روزے“ مراد لے لیے ہیں۔

منقول اصطلاحی: وہ ہوتا ہے جس میں ناقل عرف خاص ہو مثلاً نحوی یا منطقی حضرات کوئی اصطلاح مقرر کر لیں۔ جیسے لفظ فعل ہے ہر وہ امر جو کسی فاعل سے صادر ہو اسے فعل کہتے ہیں، اب نحاۃ نے اس ”کلمہ“ کے لیے منتقل کر لیا، جو مستقل بالمفہوم ہو، اور تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے۔ اسی طرح لفظ ”دوران“ گھومنے پھرنے اور چکر لگانے کو کہتے ہیں، لیکن مناطقہ نے اسے ترتیب الاثر الی مالہ صلوح العلویہ یعنی جو چیز علت بننے کی صلاحیت رکھے، اس پر اثر مرتب ہونے کی طرف، منتقل کر لیا۔

وجوہ تسمیہ اور وجوہ ثلثہ

(۱) ”علم“ جیسے عبد اللہ، طلحہ وغیرہ، اس کو علم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ معین شخص پر دلالت کرنے کی علامت

ہوتا ہے۔

(۲) متواطی: اس کا لغوی معنی ہے ”موافق ہونا“ اس کلی کے ذہنی اور خارجی افراد چونکہ بالکل مساوی

ہوتے ہیں، اس لیے اس کو ”متواطی“ کہتے ہیں جیسے انسان اور شمس، ان کے ذہنی اور خارجی افراد بالکل مساوی ہیں۔

(۳) مشکک: اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اصل معنی میں مشترک ہوتے ہیں، لیکن ”وجوہ ثلثہ“ میں

سے کسی ایک کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں تو ناظر اگر جہت اشتراک کو دیکھتا ہے، تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ کلی متواطی ہے،

کیونکہ اس کے افراد آپس میں بالکل موافق ہوتے ہیں، اور اگر ناظر جہت اختلاف کی طرف دیکھتا ہے، تو اسے یہ وہم

ہوتا ہے کہ یہ ”مشترک“ ہے جیسے لفظ عین مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ناظر کو چونکہ یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ یہ

کلی متواطی ہے یا مشترک، اس لیے اسے ”کلی مشکک“ کہتے ہیں۔

وجوہ ثلثہ:

(۱) تکلیک بالاولویہ: وہ جس میں افراد کا اختلاف اولویت اور عدم اولویت کی وجہ سے ہو، جیسے ”وجود“ کلی

ہے، اللہ تعالیٰ کا وجود اولویت سے ثابت ہے، اس لیے کہ باری تعالیٰ کا وجود ممکن کے مقابلے میں ”اتم“ ”اُخت“ اور ”اقوی“ ہے، ”اتم“ اس لیے ہے کہ اس کو زوال اور عدم نہیں ہے، قدیم ہے، اور ”اُخت“ اس لیے ہے کہ اس کا زوال ممنوع اور محال ہے، اور ”اقوی“ اور دائمی اس لیے ہے کہ باری تعالیٰ سے وجود کی جدائی کا ”تصور“ ممنوع اور محال ہے۔

(۲) تشکیک بالقدم والتاخر: وہ جس میں کلی کے معنی کا حصول بعض افراد میں، دوسرے بعض کے مقابلے میں مقدم ہو، جیسے باری تعالیٰ کا وجود مقدم ہے، اور ممکنات کے وجود موخر ہیں، اس کو تشکیک بالاولیہ بھی کہتے ہیں۔

(۳) تشکیک بالشدہ والضعف: وہ جس میں کلی کے معنی کا حصول، دوسرے بعض افراد میں حاصل ہونے سے اشد ہو، جیسے ”وجود“ باری تعالیٰ میں اشد ہے، اور ممکنات میں اضعف ہے، اشد اس لیے ہے کہ وجود کے آثار، اللہ کے وجود میں بہت زیادہ ہیں بلکہ ہیں ہی اسی میں، کیونکہ اللہ کا وجود اتم بھی ہے، اُخت اور اقوی بھی ہے، اور ممکنات کے وجود سب حادث ہیں، اس کو سمجھانے کے لیے ایک مثال ذکر کر رہے ہیں، مثلاً سفیدی کا اثر ہوتا ہے آنکھوں کو خیرہ کرنا، سفیدی کا یا اثر برف کی سفیدی میں، ہاتھی دانت کی سفیدی کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے، حالانکہ سفیدی تو دونوں میں ہے، لیکن سفیدی کا وہ اثر جو آنکھوں کو خیرہ کر دے، برف کی سفیدی میں زیادہ ہے۔

(۴) مشترک: ایک لفظ کے جب معانی بہت ہوں، تو اس اشتراک کی وجہ سے اس کو ”مشترک“ کہتے ہیں، مثلاً ”عین“ کا لفظ ہے، وغیرہ۔

(۵) منقول: وہ لفظ جو دوسرے معنی کے لیے مستعمل ہوتا ہے، اس کو منقول کہتے ہیں، کیونکہ وہ پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔

(۶) حقیقت: یہ حق فلان الامر سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے ”ثابت کرنا“ تو جو لفظ اپنے اصل موضوع میں مستعمل ہو، تو گویا وہ بھی اپنے مقام میں ثابت ہے، اس لیے اس کو حقیقت کہتے ہیں، یا یہ حقیقت سے ماخوذ ہے جب کسی چیز کے بارے میں آپ کو یقین ہو، تو اس وقت یہ مادہ استعمال کیا جاتا ہے، اور ”حقیقت“ بھی چونکہ معلوم الدلالہ ہوتی ہے، اس لیے اس کو ”حقیقت“ کہتے ہیں۔

(۷) مجاز: یہ جاز اشی مجوز سے ہے بمعنی بڑھ جانا، چونکہ لفظ جب معنی مجازی میں استعمال ہوتا ہے، تو وہ بھی گویا اپنے موضوع اصلی سے تجاوز ہو جاتا ہے، بڑھ جاتا ہے، اس لیے اس اسم کو بھی مجاز کہتے ہیں۔

قال: وَكُلُّ لَفْظٍ فَهُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى لَفْظٍ آخَرَ مُرَادِفٌ لَهُ إِنْ تَوَافَقَا فِي الْمَعْنَى وَمَبَايِنٌ لَهُ إِنْ اخْتَلَفَا فِيهِ.

ترجمہ: ہر لفظ دوسرے کے لحاظ سے مرادف ہے، اگر دونوں ہم معنی ہوں، اور مباین ہے اگر معنی ہیں مختلف ہوں۔

اقول: مَا مَرَّ مِنْ تَقْسِيمِ اللَّفْظِ كَانَ بِالْقِيَاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسٍ مَعْنَاهُ وَهَذَا

تَقْسِیْمُ اللَّفْظِ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْأَلْفَاظِ فَالْلَفْظُ إِذَا نَسَبْنَاهُ إِلَى لَفْظٍ آخَرَ فَلَا يَخُجِإُ أَن يَتَوَافَقَا فِي الْمَعْنَى أَى يَكُونُ مَعْنَاهُمَا وَاحِدًا أَوْ يَخْتَلِفَا فِي الْمَعْنَى أَى يَكُونُ لِأَحَدِهِمَا مَعْنَى وَلِلْآخَرِ مَعْنَى آخَرُ فَإِنْ كَانَا مُتَوَافِقَيْنِ فَهُوَ مُرَادِفٌ لَهُ وَ اللَّفْظَانِ مُتَرَادِفَانِ إِحْدَمِنِ التَّرَادُفِ الَّذِى هُوَ رَكُوبٌ أَحَدٌ خَلَفَ آخَرَ كَانَ الْمَعْنَى مُرَكُوبٌ وَ اللَّفْظَانِ رَاكِبَانِ عَلَيْهِ فَيَكُونَانِ مُتَرَادِفَيْنِ كَاللَّيْلِ وَالْأَسَدِ وَإِنْ كَانَا مُخْتَلِفَيْنِ فَهُوَ مُبَايِنٌ لَهُ وَ اللَّفْظَانِ مُتَبَايِنَانِ لِأَنَّ الْمُبَايَنَةَ الْمَفَارِقَةَ وَ مَتْنِ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى لَمْ يَكُنِ الْمُرَكُوبُ وَاحِدًا فَيَتَحَقَّقُ الْمَفَارِقَةُ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ لِلتَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْمُرَكُوبَيْنِ كَالْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ وَ مِّنَ النَّاسِ مَن ظَنَّ أَنَّ مِثْلَ النَّاطِقِ وَ الْفَصِيحِ وَ مِثْلَ السَّيْفِ وَ الصَّارِمِ مِّنَ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ لِصِدْقِهِمَا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّ التَّرَادُفَ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِى الْمَفْهُومِ لَا الْإِتِّحَادُ فِى الذَّاتِ نَعَمْ الْإِتِّحَادُ فِى الذَّاتِ مِنْ لَوْ اِزْمِ الْإِتِّحَادِ فِى الْمَفْهُومِ بَدُونِ الْعَكْسِ۔

ترجمہ: اقوال: لفظ گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے لحاظ سے تھی، اور لفظ کی یہ تقسیم دیگر الفاظ کے اعتبار سے ہے۔ ایک لفظ کی جب دوسرے لفظ کی طرف نسبت کریں، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں معنی میں موافق ہونگے یعنی دونوں کا معنی ایک ہوگا، یا دونوں معنی میں مختلف ہونگے یعنی ایک لفظ کا ایک معنی ہوگا، اور دوسرے کا کوئی اور، اگر دونوں ہم معنی ہوں، تو وہ اس کا مرادف ہے، اور دونوں لفظ مترادف ہیں، جو اس ترادف سے ماخوذ ہیں جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا ہے، گویا معنی سواری ہے، اور دونوں لفظ سوار ہیں، اس لیے یہ دونوں لفظ مترادف ہونگے جیسے لیٹ اور اسد۔ اور اگر دونوں لفظ (معنی میں) مختلف ہوں، تو وہ لفظ دوسرے کے مباین ہوگا اور دونوں لفظ متباہین ہوں گے، کیونکہ ”مباہینت“ بمعنی ”مفارقة“ (جدائی) ہے، اور جب معنی مختلف ہوئے تو سواری ایک نہ رہی، اس لیے دونوں لفظوں میں سواریوں کے متفرق ہونے کی وجہ سے مفارقة ثابت ہوگئی جیسے انسان اور فرس۔

بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ ناطق و فصیح، اور سیف و صارم جیسے الفاظ بھی مترادف ہیں، کیونکہ یہ ایک ہی ذات پر صادق آتے ہیں، یہ غلط ہے، اس لیے کہ ”ترادف“ مفہوم میں اتحاد کا نام ہے، نہ کہ ذات میں اتحاد کا، ہاں اتحاد فی الذات اتحاد فی المفہوم کے لوازم میں سے ہے نہ کہ اس کا عکس۔

مرادف و مباہین

دو یا اس سے زیادہ الفاظ اگر معنی میں متحد ہوں، تو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے ”مرادف“

کہتے ہیں، اور اگر ان کا معنی متحد نہ ہو، بلکہ مختلف ہو تو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے ”مباین“ کہتے ہیں۔

”مرادف“ ترادف سے ہے، اس کا معنی ہے ”ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا“ جب کئی سارے الفاظ کا معنی ایک ہی ہو، تو گویا ان سب کی سواری ایک ہے، تو معنی سواری اور الفاظ راکنین کے درجہ میں ہو گئے، اس لیے ایسے الفاظ جن کے معانی متحد ہوں ان کو مرادف کہا جاتا ہے جیسے لیٹ اور اسد ہے ان دونوں کا معنی متحد ہے۔

اور مباین ”مباینہ“ سے ہے، اس کا معنی ہے ”جدا ہونا“ جب معنی مختلف ہوں، تو گویا مرکب اور سواری مختلف ہو گئی، ان کے درمیان مفارقت ہو گئی، اس لیے اس کو مباین کہتے ہیں، جیسے انسان اور فرس، دونوں کا معنی مختلف ہے، ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مباین ہے۔

ترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم

بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ ناطق اور فصیح یہ دونوں مرادف ہیں، کیونکہ یہ ایک ذات پر صادق آتے ہیں، جس طرح ناطق ایک ذات پر صادق آتا ہے، اسی طرح اس پر لفظ فصیح بھی، یہی حال سیف اور صارم کا ہے، یہ دونوں چونکہ ایک ہی شئی پر صادق آتے ہیں، اس لیے یہ بھی مرادف ہیں؟

یہ خیال درست نہیں ہے، اس کی دو جہیں ہیں ایک علی سبیل الانکار ہے، اور دوسری علی سبیل التسلیم ہے۔

پہلی وجہ: ہم ناطق اور فصیح کے درمیان ترادف تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ لفظ فصیح، ذات پر کامل طور پر صادق نہیں آتا بلکہ یہ ناطق کی صفت ہے، تو یہ دونوں معنی کے لحاظ سے مختلف ہوئے کیونکہ موصوف و صفت کے درمیان تغایر ہوتا ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ ناطق پایا جائے لیکن فصیح نہ پایا جائے، جیسے ایک آدمی جو بقدر ضرورت کوئی زبان جانتا ہے، اس میں اس کو کوئی مہارت نہیں ہے یہ اب ناطق تو کہلائے گا لیکن فصیح نہیں کہلائے گا، گویا ناطق اور فصیح کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، لفظ فصیح ”اخص“ ہے، اور ناطق اعم ہے، جہاں فصاحت ہوگی وہاں نطق ضرور ہوگا ولا عکس۔ اسی طرح لفظ صارم (بمعنی قاطع) سیف کی صفت ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک جگہ لفظ سیف تو صادق ہو لیکن لفظ ”صارم“ صادق نہ ہو، گویا ان کے درمیان بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہے، جہاں صارم صادق ہوگا وہاں سیف بھی ضرور صادق ہوگا ولا عکس۔ حاصل یہ ہے کہ ان کے درمیان ترادف نہیں ہے۔

دوسری وجہ: بالفرض ہم ماننے ہیں کہ ان کے درمیان ترادف ہے، پھر بھی ان کے درمیان ترادف متحقق نہیں ہو سکتا، کیونکہ ترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے، نہ کہ اتحاد فی الذات، یعنی جہاں اتحاد فی المفہوم ہوگا وہاں ترادف پایا جائے گا، اور یہاں تو ناطق اور فصیح ذات بھی متحد نہیں ہیں، کیونکہ ایک ذات پر ناطق صادق آتا ہے، لیکن فصیح صادق نہیں آتا جیسے اوپر گذر چکا اسی طرح سیف اور صارم بھی ذاتاً متحد نہیں ہیں، کیونکہ ایک تلوار اگر شکستہ ہو، کاٹنے والی نہ ہو، تو اس پر سیف تو صادق آتا ہے، لیکن صارم صادق نہیں آتا، اتحاد فی الذات کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جہاں

ایک صادق آئے، وہیں پر دوسرا بھی اسی جہت سے صادق آئے، اور یہاں ایسا نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تو اتحاد فی الذات بھی نہیں ہے، جب ان کے درمیان اتحاد فی الذات نہیں تو پھر اتحاد فی المفہوم کیسے ہو سکتا ہے اور ترادف کے لیے اتحاد فی الذات نہیں بلکہ اتحاد فی المفہوم ضروری ہوتا ہے، جو یہاں مفقود ہے۔ اس لیے ان میں ترادف نہیں ہے۔

قال: وأما المركب فهو إماماً وهو الذي يصح السكوت عليه أو غير تام والناسم إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية وإن لم يحتمل فهو الإنشاء فإن دل على طلب الفعل دلالة أولية أي وضعية فهو مع الاستعلاء أمر كقولنا اضرب أنت ومع الخضوع سؤال ودعاء ومع التساوي التماس وإن لم يدل فهو التنبية ويندرج فيه التمني والترجي والتعجب والقسم والنداء وأما غير التام فهو إما تقييدي كالحيوان الناطق وإما غير تقييدي كالمركب من اسم وأداة أو كلمة وأداة.

ترجمہ: بہر حال مرکب وہ یا تو تام ہے، اور مرکب وہ ہوتا ہے جس پر خاموشی صحیح ہو، یا غیر تام ہے، اور مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، تو وہ خبر اور قضیہ ہے اور اگر احتمال نہ رکھتا ہو، تو وہ انشاء ہے، اب اگر وہ طلب فعل پر اولیٰ یعنی وضعی دلالت کرے، تو استعلاء کے ساتھ وہ ”امر“ ہے جیسے ہمارا قول اضرب انت، اور خضوع کے ساتھ ہو، تو وہ ”دعاء“ اور ”سوال“ ہے، اور تساوی کے ساتھ ”التماس“ ہے، اور اگر وہ (طلب فعل پر وضعی) دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے، جس میں تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور نداء داخل ہیں، رہا غیر تام سو وہ یا تقييدي ہے جیسے حیوان ناطق، یا غیر تقييدي ہے، مثلاً وہ اسم اور أداة سے یا کلمہ اور أداة سے مرکب ہو۔

اقول: لَمَّا فَرَعَ عَنِ الْمُفْرَدِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي الْمَرْكَبِ وَأَقْسَامِهِ وَهُوَ إِمَامٌ أَوْ غَيْرُ تَامٍ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَصَحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَوْ يُفِيدُ الْمَخَاطَبَ فَائِدَةً تَامَةً وَلَا يَكُونُ ح مُسْتَبْتَعًا لِلْفِعْلِ آخِرَ يَنْتَظَرُهُ الْمَخَاطَبُ كَمَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ فَيَقِي الْمَخَاطَبُ مَنَظَرًا أَوْ قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ مَثَلًا بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَإِمَّا أَنْ لَا يَصَحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَإِنْ صَحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمَرْكَبُ التَّامُّ وَإِلَّا فَهُوَ الْمَرْكَبُ النَاقِصُ وَغَيْرُ التَّامِّ وَالْمَرْكَبُ التَّامُّ إِمَّا أَنْ يَحْتَمَلَ الصَّدَقَ وَالْكَذِبَ فَهُوَ الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ أَوْ لَا يَحْتَمِلُ فَهُوَ الْإِنْشَاءُ فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ لَمْ يَحْتَمِلِ الْكَذِبَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا لَمْ يَحْتَمِلِ الصَّدَقَ فَلَا خَبَرَ دَاخِلٌ فِي الْحَدِّ فَقَدْ يَجَابُ عَنْهُ بَأَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَاوِ الْوَاصِلَةِ أَوِ الْفَاصِلَةِ بِمَعْنَى أَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الَّذِي يَحْتَمِلُ الصَّدَقَ أَوْ الْكَذِبَ فَكُلُّ خَبَرٍ صَادِقٍ يَحْتَمِلُ الصَّدَقَ وَكُلُّ خَبَرٍ كَاذِبٍ يَحْتَمِلُ

الكذب فجميع الأخبار داخله في الحد وهذا الجواب غير مرضي لأن الاحتمال لا معنى له ح بل يجب أن يقال الخبر ما صدق أو كذب

والحق في الجواب أن المراد احتمال الصدق والكذب بمجرد النظر إلى مفهوم الخبر ولا شك أن قولنا السماء فوقنا إذا جردنا النظر إلى مفهوم اللفظ ولم نعتبر الخارج إحتمل عند العقل الكذب وقولنا اجتماع النقيضين موجود يحتمل الصدق بمجرد النظر إلى مفهومه فمحصل التقسيم أن المركب التام إن إحتمل الصدق والكذب بحسب مفهومه فهو الخبر وإلا فهو الإنشاء وهو إما أن يدل على طلب الفعل دلالة أولية أي وضعية أولا يدل فإن دل على طلب الفعل دلالة وضعية فلما أن يقارن الإستعلاء أو يقارن التساوي أو يقارن الخضوع فإن قارن الإستعلاء فهو امر وإن قارن التساوي فهو التماس وإن قارن الخضوع فهو سؤال أو دعاء وإنما قيده بالدلالة بالوضع احترازا عن الأخبار الدالة على طلب الفعل لا بالوضع فإن قولنا كتبت عليكم الصيام أو اطلب منك الفعل دال على طلب الفعل لكنه ليس بموضوع لطلب الفعل بل للإخبار عن طلب الفعل وإن لم يدل على طلب الفعل فهو تنبيه لأنه نبيه على ما في ضمير المتكلم ويندرج فيه التمني والترجي والنداء والتعجب والقسم

ولقائل أن يقول الاستفهام والنهي خارجان عن القسمة أما الاستفهام فلائه لا يليق جعله من التنبيه لأنه إستعلام ما في ضمير المخاطب لاتنبيه على ما في ضمير المتكلم وأما النهي فلعدم دخوله تحت الأمر لأنه دال على طلب الترك لا على طلب الفعل لكن المص أدرج الاستفهام تحت التنبيه ولم يعتبر المناسبة اللغوية والنهي تحت الأمر بناء على أن الترك هو كفى النفس لا عدم الفعل عما من شأنه أن يكون فعلا ولو أزدنا إيرادهما في القسمة قلنا الإنشاء إما أن لا يدل على طلب شيء بالوضع فهو التنبيه أو يدل فلا يخ إما أن يكون المط الفهم فهو الاستفهام أو غير فإما أن يكون مع إستعلاء فهو امر إن كان المطلوب الفعل أو نهى إن كان المطلوب الترك أي عدم الفعل أو يكون مع التساوي فهو التماس أو مع الخضوع فهو السؤال وأما المركب الغير التام فلما أن يكون الجزء الثاني منه قيده بالاول وهو التقييد كالحيوان الناطق أو لا يكون وهو غير التقييد كالمركب من إسم وإداة أو كلمة وإداة.

ترجمہ: اقول: جب ماتن مفرد اور اس کی اقسام سے فارغ ہو گئے تو اب ”مرکب“ اور اس کی اقسام شروع کر رہے ہیں، اور مرکب یا تام ہے یا غیر تام ہے، کیونکہ یا تو اس پر سکوت صحیح ہوگا، یعنی وہ مخاطب کو پورا فائدہ دے گا اور وہ مرکب کسی دوسرے ایسے لفظ کا تقاضا کرنے والا نہیں ہوگا جس کا کہ مخاطب کو انتظار ہو، جیسے جب کہا جائے زید تو مخاطب اس انتظار میں رہتا ہے کہ مثلاً قائم یا قاعد کہا جائے بخلاف اس کے جب کہا جائے زید قائم (یہ مرکب تام ہے، مخاطب اس سے مقصود سمجھ جاتا ہے، کسی لفظ آخر کے انتظار میں نہیں رہتا) یا اس (مرکب) پر سکوت صحیح نہیں ہوگا لہذا اگر اس پر خاموشی صحیح ہو، تو وہ ”مرکب تام“ ہے، ورنہ مرکب ناقص اور غیر تام ہے، اور مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، تو وہ ”خبر“ اور ”قضیہ“ ہے، اور احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ ”انشاء“ ہے۔

اگر کہا جائے کہ خبر یا تو واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں، اگر واقع کے مطابق ہو تو اس میں کذب کا احتمال نہیں ہو سکتا، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس میں صدق کا احتمال نہیں ہو سکتا، لہذا کوئی ایسی خبر نہیں جو تعریف میں داخل ہو؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ”واؤ واصلہ“ (جو الصدق والکذب میں ہے) سے ”او“ فاصلہ مراد ہے، بایں معنی کہ خبر وہ ہے کہ جس میں صدق یا کذب کا احتمال ہو، اس لیے ہر سچی خبر سچائی کا احتمال رکھتی ہے، اور ہر جھوٹی خبر جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے، لہذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہیں۔

مگر یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے، کیونکہ اس وقت احتمال کے کوئی معنی نہیں، بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق ہے یا جو کاذب ہے۔

اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض خبر کے مفہوم کے لحاظ سے یہ احتمال ہو، اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول: السماء فوقنا جبکہ ہم صرف لفظ کے مفہوم کی طرف نظر کریں اور خارج کا اعتبار نہ کریں، تو عقل کے نزدیک کذب کا احتمال رکھتا ہے، اور ہمارا قول: اجتماع القطيعین موجود نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق کا احتمال رکھتا ہے۔

پس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مرکب تام اگر اپنے مفہوم کے لحاظ سے صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، تو وہ خبر ہے ورنہ وہ انشاء ہے۔

اور وہ (انشاء) طلب فعل پر وضعی دلالت کرے گا یا دلالت نہیں کرے گا اگر طلب فعل پر دلالت وضعی کرے تو یا استعلاء کے ساتھ مقارن ہوگا یا تساوی کے ساتھ، یا خضوع کے ساتھ، پس اگر استعلاء کے ساتھ مقارن ہو، تو وہ ”امر“ ہے، اور اگر تساوی کے ساتھ مقارن ہو، تو وہ ”اتماس“ ہے، اور اگر خضوع کے ساتھ مقارن ہو، تو وہ ”سوال و دعاء“ ہے۔

اور دلالت کو ”وضع“ کے ساتھ مقید کیا، ان اخبار سے احتراز کے لیے جو طلب فعل پر دلالت تو کرتی ہیں

لیکن وضع کے بغیر، کیونکہ ہمارا قول کتب علیکم الصیام (تم پر روزے فرض کئے گئے) اور اطلب منک الفعل (میں آپ سے فعل طلب کرتا ہوں) طلب فعل پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہ طلب فعل کے لیے موضوع نہیں ہیں، بلکہ طلب فعل کی خبر دینے کے لیے موضوع ہیں، اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے، تو وہ ”تنبیہ“ ہے، کیونکہ اس نے اس چیز پر آگاہ کر دیا جو متکلم کے دل میں ہے، اور اس میں تمنی، ترجی، نداء، تعجب اور قسم داخل ہیں۔

اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں، استفہام تو اس لیے کہ اس کو تنبیہ سے قرار دینا مناسب نہیں ہے، کیونکہ استفہام مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم کرنا ہے نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ اور نہی اس لیے کہ وہ امر کے تحت داخل نہیں ہے، کیونکہ نہی ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتی ہے نہ کہ طلب فعل پر (جو امر میں ہوتا ہے)

لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے، اور لغوی مناسبت کا لحاظ نہیں کیا اور نہی کو امر کے تحت (داخل کیا) اس بناء پر کہ ترک وہ ”نفس کو روکنا“ ہے نہ کہ فعل کا عدم (نہ ہونا) اس سے جس کی شان فعل ہونا ہو۔

اگر ہم ان دونوں (استفہام و نہی) کو تقسیم میں داخل کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے کہ انشاء یا تو کسی شی کی طلب پر بالوضع دلالت نہیں کرے گا، یہی تنبیہ ہے، یا دلالت کرے گا، اب وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو مقصد ”سمجھنا“ ہے، تو وہ استفہام ہے یا کچھ اور (مقصد) ہے پس وہ یا تو استعلاء کے ساتھ ہوگا، یہی امر ہے اگر مطلوب فعل (کرنا) ہو اور نہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہو، یا تساوی کے ساتھ ہوگا، یہ التماس ہے، یا خضوع کے ساتھ ہوگا، یہی سوال ہے۔

رہا مرکب غیر تام اس کا دوسرا جزء پہلے جزء کے لیے یا توقید ہوگا یہی تنقیدی ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہ ہوگا، یہ غیر تنقیدی ہے، جیسے اسم اور اداۃ سے یا کلمہ اور اداۃ سے مرکب ہو۔

مرکب اور اس کی اقسام

ما تین مفرد اور اس کی اقسام کے بیان سے فراغت کے بعد مرکب کی اقسام شروع کر رہے ہیں جن کی وجہ حصر: مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ”تام“ ہوگا یا ”غیر تام“ اگر اس کلام پر سکوت صحیح ہو، اور وہ کلام مخاطب کو فائدہ دے اور مخاطب کو کسی لفظ آخر کی انتظار بھی نہ رہے، تو وہ ”مرکب تام“ ہے، جیسے زید قائم یہ مرکب تام ہے، اس سے مخاطب کو فائدہ پہنچتا ہے، کسی دوسرے لفظ کا پھر وہ منتظر نہیں رہتا، اور اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو تو وہ ”مرکب غیر تام“ ہے، اور ”مرکب ناقص“ ہے۔

پھر مرکب تام دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے گا، یہی ”خبر اور قضیہ“ ہے، یا

احتمال نہیں رکھے گا، یہ انشاء ہے، پھر انشاء کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ طلب فعل پر اولیٰ یعنی وضعی دلالت کرے گا یا نہیں، اگر استعلاء کے ساتھ دلالت کرے تو یہ ”امر“ ہے، اور تساوی کے ساتھ ہو تو اس کو ”اتماس“ کہتے ہیں۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر وضعی دلالت نہ کرے تو وہ تنہیہ ہے، اس میں تنہی، ترجی، تعجب، قسم اور نداء سب شامل ہیں، یہ تمام تفصیل مرکب تام کے بارے میں تھی۔

اور مرکب غیر تام بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کا دوسرا جزء پہلے جزء کے لیے قید ہوگا یہی ”مرکب غیر تام تنہیدی“ ہے جیسے حیوان ناطق میں، حیوان کے لیے ناطق قید ہے، یا قید نہ ہو تو وہ ”مرکب غیر تام غیر تنہیدی“ ہے جیسے مثلاً اسم اور اداة سے مرکب ہو جیسے بزید، یا کلمہ اور اداة سے مرکب ہو جیسے قد ضرب۔

ولا يكون مستعبدا للفظ اخر ينتظره المخاطب۔

مرکب تام ایسا مکمل کلام ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ مخاطب کو کسی اور لفظ کی انتظار نہیں رہتی جیسا کہ اس کو مسند الیہ، مسند بہ، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی انتظار ہوتی ہے، زید قائم بلاشبہ مرکب تام ہے، اس میں بھی گو اس کو احتیاج ہے کہ وہ کیوں کھڑا ہے، کتنی دیر کھڑا رہے گا، لیکن یہ احتیاج اس درجہ نہیں جس درجہ کا مسند الیہ اور مسند بہ کا ہوتا ہے، یا مثلاً ضرب زید مرکب تام ہے، لیکن مخاطب لفظ آخر کا منتظر رہتا ہے، یہ درست ہے، لیکن یہ انتظار مسند الیہ اور مسند بہ کے علاوہ کی طرف ہے، اور مقعولات و متعلقات یہ ایسی چیزیں ہیں کہ کلام کا ان پر دار و مدار نہیں ہوتا، یہ زوائد اور فضلی شمار ہوتی ہیں بلکہ کلام کا دار و مدار اور اس کی بنیاد محکوم علیہ و محکوم بہ پر ہوتی ہیں، جب وہ پائے جائیں تو کلام مرکب تام شمار ہوتا ہے ورنہ مرکب غیر تام اور ناقص کہلاتا ہے۔

مرکب تام میں صدق و کذب کا احتمال

مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ ”خبر“ اور ”قضیہ“ ہے ورنہ وہ انشاء ہے۔

اس پر معترض کہتا ہے کہ خبر کے دو حال ہیں، وہ واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں، اگر واقع کے مطابق ہو، تو وہ کذب کا احتمال نہیں رکھتی، بلکہ وہ صادق ہی ہے، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ صدق کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ وہ کاذب ہی ہے لہذا کوئی خبر تعریف خبر میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ خبر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جو صدق و کذب کا احتمال رکھے وہ خبر اور قضیہ ہے اور کوئی ایسا قضیہ اور خبر نہیں ہے جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہو؟

اس کے دو جواب ہیں ایک غیر مرضی اور ناپسندیدہ ہے اور دوسرا تحقیقی جواب ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ خبر اور قضیہ کی تعریف (متضمن الصدق والکذب) میں جو ”واو واصلہ“ ہے، اس سے ”او“ فاصلہ ”مراد ہے اسی متضمن الصدق والکذب یعنی صدق یا کذب کا احتمال رکھے، لہذا ہر خبر سچائی کا احتمال رکھتی ہے، اور ہر جھوٹی خبر جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے، اس لیے اب تمام اخبار خبر کی تعریف مذکور میں شامل اور داخل ہو جائیں گی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب کوئی تحقیقی اور پسندیدہ نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں تو لفظ ”احتمال“ کا

مستدرک اور لغو ہونا لازم آ رہا ہے، اس لیے کہ ایک خبر جب وہ سچی ہے، تو پھر اس میں ”صدق کے احتمال“ کا کوئی معنی نہیں ہے، اور جھوٹی ہے، تو پھر اس خبر میں احتمال کذب کا کیا مطلب ہے، پھر تو خبر اور قضیہ کی تعریف یوں ہونی چاہیے اخیر ماصدق اور کذب (خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو)۔

دوسرا جواب: خبر کی تعریف میں صدق و کذب کے احتمال سے مراد یہ ہے کہ نفس مفہوم کے اعتبار سے وہ سچائی اور جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے متکلم اور خارج سے قطع نظر کہ نفس الامر میں اس کی کیفیت کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ السماء فوقنا یہ ایک سچا قضیہ ہے، لیکن خارج اور نفس الامر سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے مفہوم کے لحاظ سے یہ کذب کا بھی احتمال رکھتا ہے یا جیسے اجتماع النقیضین موجود، یہ قضیہ بھی نفس مفہوم کے لحاظ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے، اس سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ خارج اور نفس الامر میں اجتماع النقیضین ہوتا ہے یا نہیں، لہذا جو مرکب تمام اپنے نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق اور کذب کا احتمال رکھے، وہ خبر اور قضیہ ہے۔

”وضع“ کی قید کا فائدہ

ماتن نے کہا کہ ”انشاء“ طلب فعل پر اولیٰ یعنی وضعی دلالت کرے گا یا نہیں، اولیٰ کی تفسیر ”وضع“ سے کی ہے، اس سے درحقیقت ان اخبار اور قضیوں کو نکالنا پیش نظر ہے، جو طلب فعل پر دلالت تو کرتے ہیں، لیکن وضع کے لحاظ سے نہیں کرتے بلکہ ان کی وضع طلب فعل کی خبر دینے کے لیے ہے، کتب علیکم الصیام یہ جملہ خبریہ ہے، اسی طرح: اطلب منک الفل یہ بھی جملہ خبریہ ہے، یہ طلب فعل پر اب دلالت تو کر رہے ہیں لیکن چونکہ ان کی اصل وضع اس کے لیے نہیں ہے، اس لیے ”وضع“ کی قید کا اضافہ کر کے اس قسم کے اخبار کو نکال دیا۔

نہی اور استفہام تقسیم سے خارج کیوں

ماتن نے انشاء کی چار قسمیں بیان کی ہیں امر، دعا، التماس اور تنبیہ اور پانچ قسموں یعنی تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور نداء کو تنبیہ میں داخل کیا ہے، اور دو قسموں یعنی نہی اور استفہام سے سکوت اختیار فرمایا، ان کے بارے میں شارح کلام کر رہے ہیں۔

معرض کہتا ہے کہ نہی اور استفہام دونوں تقسیم سے خارج ہیں، کیونکہ استفہام کا امر، التماس، اور دعائیں داخل نہ ہونا تو ظاہر ہے تنبیہ میں بھی داخل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ استفہام میں مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت کرنا ہوتا ہے جبکہ تنبیہ میں متکلم کے مافی الضمیر کو ظاہر کرنا ہوتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے۔

اسی طرح نہی کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے، اور امر میں بھی داخل نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ امر طلب فعل کے لیے موضوع ہے، اور نہی طلب ترک فعل کے لیے موضوع ہے، اور ان کے درمیان تضاد بالکل ظاہر ہے۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے شاید استفہام کو تنبیہ میں داخل کیا ہے، اور ان کے درمیان

مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا یعنی ان کے درمیان جو اختلاف اور تضاد ہے، اس سے صرف نظر کر کے ممکن ہے ماتن نے اسے تنبیہ میں داخل کیا ہو، اور نہی کو امر کے تحت درج کیا ہو، کیونکہ نہی میں اگرچہ ترک فعل یعنی کف النفس (نفس کو روکنا) ہوتا ہے، لیکن یہ کف اور روکنا بھی تو ایک امر ہے، اس لحاظ سے نہی، امر کے ساتھ شریک ہے بایں معنی کہ دونوں میں مطلوب ”فعل“ ہے صرف اتنی بات ہے کہ نہی میں ایک مخصوص فعل یعنی ”الکف“ مطلوب ہوتا ہے، اس لحاظ سے نہی کو امر کے اندر داخل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ماتن نے کیا ہے۔

اس تقسیم کی دوسری وجہ حصر

شارح فرماتے ہیں کہ ہم ایک ایسی وجہ حصر ذکر کرتے ہیں جس میں نہی اور استفہام بھی داخل ہو جاتے

ہیں:

”انشاء“ طلب شی پر وضعاً دلالت کرے گا یا نہیں، اگر نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے، اس میں تمنی، ترجی، قسم، تعجب اور نداء داخل ہیں، اور اگر انشاء وضعاً دلالت کرے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو مطلوب فہم ہوگا یا اس کا غیر، اگر مطلوب ”سمجھنا“ ہو، تو وہ استفہام ہے، اس کا غیر ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، مطلوب فعل ہوگا یا ترک، اگر مطلوب فعل ہو مع الاستعلاء تو یہ ”امر ہے“ مع التساوی ہو، تو اس کو التماس، اور مع الخضوع ہو، تو اس کو ”دعاء و سوال“ کہتے ہیں، اور اگر عدم فعل مطلوب ہو، تو اس کو نہی کہتے ہیں، یہ ساری تفصیل مرکب تام کے بارے میں تھی۔ مرکب غیر تام دو حال سے خالی نہیں، اس کا دوسرا جزء پہلے کے لیے قید ہوگا، یا نہیں اگر قید ہو، تو اس کو مرکب تنقیدی کہتے ہیں، جیسے حیوان ناطق میں ”ناطق“ حیوان کے لیے قید ہے۔ اور اگر دوسرا جزء پہلے کے لیے قید نہ ہو، تو اس کو مرکب غیر تنقیدی کہتے ہیں، مثلاً وہ اسم اور اداة سے مرکب ہو جیسے الرجل یا کلمہ اور اداة سے مرکب ہو جیسے قد طلب۔

قال: الفصل الثانی فی المعانی المفردة كل مفهوم فهو جزئی إن منع نفس تصوّره من وقوع الشّرکة فيه وكلّی إن لم یمنع، واللفظ الذالّ علیهما یسمی کلّیاً وجزئیّاً بالعرض۔

ترجمہ: دوسری فصل ”معانی مفردہ“ میں ہے، ہر مفهوم جزئی ہے اگر اس کا نفس مفہوم اس میں شرکت کے وقوع سے مانع ہو، اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو، اور ان دونوں مفہوموں پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی اور جزئی رکھا جاتا ہے بالعرض۔

اقول: المعانی هی الصور الذہنیّة من حیث أنّها وُضِعَ بِإِزَانِهَا الالفاظُ فإِنْ غَبِرَ عَنْهَا بالفاظ مفردة فهي المعانی المفردة وإلا فالمرکبة والكلام ههنا إنّما هو فی المعانی المفردة كما ستعرف فكل مفهوم وهو الحاصل فی العقل إما جزئی أو کلّی لأنه إمان یكون نفس تصوّره أى من حیث أنّه متصور مانعاً من وقوع الشّرکة فیهِ أى من اشتراكه بین كثيرین وصدقہ علیها أو لا یكون فإن منع نفس تصوّره عن الشّرکة فهو الجزئی کهذا الانسان فإن الهدیة إذا حصل مفهومها عند العقل إمتنع العقل بمجرد تصوّره عن صدقه علی أمور متعدّدة وإن لم یمنع الشّرکة من حیث أنّه متصور فهو کلّی كالانسان فإن مفهومه إذا حصل عند العقل لم یمنع من صدقه علی كثيرین وقد وقع فی بعض النسخ ”نفس تصوّر معناه“ وهو سهو وإلّا لکان للمعنی معنی لأن المفهوم هو المعنی وإنما قید بنفس التصوّر لأن من الکلیات ما یمنع الشّرکة بالنظر إلی الخارج کواجب الوجود فإن الشّرکة فیهِ مُمتنعة بالدلیل الخارجی لکن إذا جرّد العقل النظر إلی مفهومه لم یمنع من صدقه علی كثيرین فإن مجرد تصوّره لو کان مانعاً من الشّرکة لم یفتقر فی اثبات الوحداية إلی دلیل آخر کالکلیات الفرضية مثل اللّاشيء والّا إيماناً و الّا وجود فإنّها یمنع أن تصدق علی شیء من الأشياء فی الخارج لکن لا بالنظر إلی مجرد تصوّرها

ومن ههنا یعلم أن افراد کلّی لا یجب أن یكون کلّی صادقاً علیها بل من الافراد ما یمنع أن یصدق کلّی علیهِ فی الخارج إذا لم یمنع العقل عن صدقه علیهِ بمجرد تصوّره فلو لم یعتبر نفس التصوّر فی تعریف کلّی والجزئی لدخلت تلك الکلیات فی تعریف الجزئی فلا یكون مانعاً وخرجت عن تعریف کلّی فلا یكون جامعاً وبيان التسمية بالکلی والجزئی أن کلّی جزء للجزئی غالباً کالانسان فإنه جزء لزیید والحيوان فإنه جزء للإنسان والجسم فإنه جزء للحيوان فیكون الجزئی

كُلًّا وَالْكُلِّيُّ جُزْءٌ لَهُ وَكَلِيَّةُ الشَّيْءِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجِزْئِيِّ فَيَكُونُ ذَلِكَ الشَّيْءُ مَنْسُوبًا إِلَى الْكُلِّ وَالْمَنْسُوبُ إِلَى الْكُلِّ كَلِّيٌّ وَكَذَلِكَ جِزْئِيَّةُ الشَّيْءِ إِنَّمَا هِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكَلِّيِّ فَيَكُونُ مَنْسُوبًا إِلَى الْجِزْءِ وَالْمَنْسُوبُ إِلَى الْجِزْءِ جِزْئِيٌّ وَاعْلَمْ أَنَّ الْكَلِيَّةَ وَالْجِزْئِيَّةَ إِنَّمَا تُعْتَبَرَانِ بِالذَّاتِ فِي الْمَعَانِي وَأَمَّا الْإِلْفَاظُ فَقَدْ تُسَمَّى كَلِيَّةً وَجِزْئِيَّةً بِالْعَرَضِ تَسْمِيَةَ الدَّالِّ بِاسْمِ الْمَدْلُولِ۔

ترجمہ: اقول: ”معانی“ وہ دہنی صورتیں ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ موضوع ہیں، پس اگر ان کی تعبیر مفرد الفاظ سے کی جائے، تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں، اور یہاں صرف معانی مفردہ سے کلام ہے جیسا کہ عنقریب آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

ہر مفہوم (اور یہ وہ ہوتا ہے، جو عقل میں حاصل ہو) جزئی ہے یا کلی، کیونکہ یا تو اس کا نفس تصور اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے، اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوگا، یا مانع نہ ہوگا، اگر اس کا نفس تصور شرکت سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے، جیسے ”هذا الانسان“ اس لیے کہ جب عقل میں ”ہذیت“ کا مفہوم حاصل ہو جائے، تو عقل محض اس کے تصور سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے، اور اگر وہ شرکت سے اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے مانع نہ ہو، تو وہ کلی ہے جیسے الانسان۔ اس کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہو تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی۔ بعض نسخوں میں ”نفس تصور معناه“ ہے، جو سہو اور بھول ہے، ورنہ معنی کے معنی ہوں گے، اس لیے کہ مفہوم بعینہ معنی ہے۔

اور ماتن نے (دونوں کی تعریفوں میں) ”نفس تصور“ کی قید لگائی، کیونکہ کلیات میں سے بعض وہ ہیں جو خارج کے لحاظ سے شرکت سے مانع ہیں، جیسے واجب الوجود، اس لیے کہ اس میں خارجی دلیل سے شرکت محال ہے، لیکن عقل جب اس کے صرف مفہوم کو دیکھے تو وہ اس (واجب الوجود) کے کثیرین پر صادق آنے سے روکتی نہیں، کیونکہ اس کا محض تصور اگر اس میں شرکت سے مانع ہوتا تو وحدانیت کے اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی احتیاج نہ ہوتی، اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً ”لا شئ لا امکان، لا وجود یہ خارج میں کسی چیز پر صادق نہیں آسکتیں، لیکن محض ان کے تصور کے لحاظ سے (کوئی امتناع) نہیں ہے، (اس لیے کہ نفس تصور فی العقل کے لحاظ سے ان کا صدق ممکن ہے اگرچہ ان کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہو سکتا)۔

یہیں سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے، کہ کلی کے تمام افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا متنع ہے، جب عقل اس کلی کے اس فرد پر صادق آنے سے محض اس کلی کے تصور سے مانع نہ ہو، تو اگر کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار

نہ کیا جائے، تو یہ کلیات، جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی، لہذا جزئی کی تعریف مانع نہیں رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی، لہذا کلی کی تعریف جامع نہیں ہوگی۔

اور کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے، جیسے انسان، یہ زید کا جزء ہے، اور ”حیوان“ یہ انسان کا جزء ہے، اور ”جسم“ یہ حیوان کا جزء ہے، تو جزئی کل اور کلی اس کا جزء ہوئی، اور کسی شے کا کلی ہونا جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے، لہذا ایشی، کل کی طرف منسوب ہوگی، اور جو ”کل“ کی طرف منسوب ہو، وہ کلی ہے، اسی طرح کسی شے کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے، تو وہ شے، جزء کی طرف منسوب ہوگی، اور جو جزء کی طرف منسوب ہو، وہ جزئی ہے۔

اور جان لیجئے کہ کلیت اور جزئیت کا اعتبار بالذات معانی میں ہوتا ہے، رہے الفاظ تو وہ بھی کبھی کلیت اور جزئیت کے ساتھ بالعرض موسوم ہو جاتے ہیں تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر (یعنی الفاظ جو کہ کلیت و جزئیت کے مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، انہی کو کلی اور جزئی کا نام دے دیا جاتا ہے)۔

فصل ثانی معانی میں

پہلی فصل الفاظ میں تھی جس میں مرکب اور مفرد دونوں طرح کے الفاظ تھے، فصل ثانی میں معانی مفردہ کا بیان ہے، جن میں سے بعض کلی اور بعض جزئی ہیں، جبکہ فصل ثالث مباحث کلی پر مشتمل ہے۔

”معانی“ سے یہاں دہنی صورتیں مراد ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ موضوع ہیں، اگر انہیں مفرد الفاظ سے تعبیر کیا جائے، تو وہ ”معانی مفردہ“ ہیں ورنہ وہ معانی مرکبہ ہیں۔

”مفہوم“ کا مطلب، اور اس کی اقسام

”مفہوم“ سے مراد وہ چیز ہے، جو عقل میں حاصل ہو، لفظ معنی اور مفہوم دونوں مرادف ہیں، یہاں اسی مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) جزئی: اگر مفہوم کا نفس تصور اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے، کثیرین کے درمیان شریک ہونے اور ان پر صادق آنے سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے، مثلاً جب کہا جائے ”هذا الانسان“ اس سے ایک مخصوص انسان مراد ہے، چونکہ اس میں ”هذا“ اسم اشارہ موجود ہے، اس لیے عقل امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہے۔

(۲) کلی: اگر مفہوم کا نفس تصور اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے، شرکت سے مانع نہ ہو، تو وہ کلی ہے، جیسے لفظ انسان، اس کا مفہوم عقل میں کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہے، بلکہ کثیر افراد پر صادق آتا ہے۔

بعض نسخوں میں سہو

متن میں ہے ”ان منع نفس تصور“ شارح فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے ”نفس تصور معتاد“ یہ سہو ہے، اس لیے کہ یہ مفہوم کی تقسیم ہے، اور مفہوم اور معنی متحد ہیں، لہذا ”معتاد“ کی ضمیر مفہوم کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ: اگر معنی کے معنی کا نفس تصور..... جس سے لازم یہ آرہا ہے کہ معنی کے لیے معنی ہو۔

یہ سہو تعریف میں اس لیے باقی رہ گیا ہے، کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جنہوں نے لفظ کو مقسم قرار دے کر یوں کہا ہے، کہ ”اگر لفظ کے معنی کا نفس تصور کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے ورنہ کلی ہے“ اب ماتن نے مقسم کو تبدیل کر کے اس کی جگہ ”مفہوم“ رکھ دیا، لیکن تعریف میں ”معنی“ کو حذف کرنے سے سہو ہو گیا۔

”نفس تصور“ کی قید کا فائدہ

کلی اور جزئی کی تعریفات میں ”نفس تصور“ کی قید اس لیے لگائی تاکہ ان میں سے ہر ایک کی تعریف جامع اور مانع رہے، کیونکہ اگر کلی کی تعریف میں ”نفس تصور“ کی قید نہ لگائی جائے، تو بہت سی کلیات کلی کی تعریف سے خارج ہو کر جزئی میں داخل ہو جائیں گی، جس سے کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہیں رہے گی، مثلاً ”واجب الوجود“ ایک کلی ہے، خارج میں اس کا اگرچہ ایک ہی فرد ہے، اور ہو بھی نہیں سکتا، لیکن عقل میں نفس تصور کے اعتبار سے یہ کثیر افراد پر صادق آسکتی ہے، کیونکہ اگر اس کا نفس تصور ہی شرکت غیر سے مانع ہوتا، تو پھر توحید کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہ پڑتی، حالانکہ اثبات توحید کے لیے دلائل کی ضرورت واقع ہوئی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کا نفس تصور شرکت سے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح کلیات فرضیہ لاشی اور لا وجود، لامکان ہیں، یہ ایسی کلیات ہیں کہ خارج میں ان کا کوئی فرد نہیں ہے، لیکن ان کا نفس تصور شرکت سے مانع نہیں ہے، ان کا کثیر افراد پر صادق آنا عقلاً ممکن ہے، اگرچہ خارج میں ان کا صدق متنع ہے، تاہم مناطقہ نے انہیں کلیات میں شمار کیا ہے، تو اگر کلی کی تعریف میں ”نفس تصور“ کی قید نہ لگاتے تو یہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتیں، حالانکہ وہ کلی ہیں عندا مناطقہ۔

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کلی کا خارج میں اپنے افراد پر صادق آنا کوئی ضروری نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی چیز بھی ”کلی“ ہو سکتی ہے جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد ہے جیسے واجب الوجود، بلکہ ایسی چیزیں بھی کلی ہیں جن کا خارج میں کوئی فرد نہیں ہے، اور نہ ہی ہو سکتا ہے، جیسے کلیات فرضیہ لاشی، لا وجود، لامکان، تو معلوم ہوا کہ اگر مفہوم کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے، چاہے اس کے افراد خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں، کیونکہ مناطقہ نے محض عقل کی روشنی میں کلی و جزئی کی تعریفات میں کثرت یا عدم کثرت کا لحاظ کیا ہے، اس لیے اس قسم کی اشیاء کلیات میں داخل ہیں۔

وجہ تسمیہ

کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کہنے کی وجہ بتلا رہے ہیں، جو دو مقدماتوں پر مشتمل ہے:

پہلا مقدمہ: کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے، مثلاً انسان جو نوع ہے، یہ اپنے جزئیات زید، عمر، محمود، وغیرہ کا جزء ہے، اس لیے کہ افراد ماہیت نوعیہ اور تشخص سے مرکب ہوتے ہیں اور حیوان جو جنس ہے یہ اپنے افراد نوعیہ یعنی انسان کا جزء ہے، کیونکہ انواع جنس اور فصل سے مرکب ہوتے ہیں، اسی طرح جسم ”حیوان“ کا جزء ہے، تو گویا جزئی کل ہوئی، اور کلی اس کل کا جزء ہوئی، اور جو چیز کل (جزئی) سے مرکب ہو، اس کو کلی کہتے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے، اکثر کی قید اس واسطے لگائی کہ کلی کی پانچ اقسام جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام میں سے پہلی تین اپنے اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں، لیکن خاصہ اور عرض عام اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتے، اور تین چونکہ پانچ کا اکثر ہے، اس لیے شارح نے غالباً فرمایا۔

دوسرا مقدمہ: کسی شے کا کلی ہونا جزئی کے لحاظ سے ہوتا ہے، تو گویا وہ شے یعنی کلی، کل یعنی جزئی کی طرف منسوب ہوگئی، اور منسوب الی الکلی کلی ہوتی ہے یعنی جو چیز کل (جزئی) کی طرف منسوب ہو، وہ کلی ہوتی ہے، اس لیے اس شے کو کلی کہتے ہیں۔

جزئی کی وجہ تسمیہ بھی مقدمتین پر مشتمل ہے:

پہلا مقدمہ: جزئی کلی کا ”کل“ ہے لہذا کلی جزء ہوئی، اور جزئی کل ہوئی۔

دوسرا مقدمہ: کسی شے کا جزئی ہونا کلی کے لحاظ سے ہوتا ہے، تو گویا وہ شے یعنی جزئی جزء (کلی) کی طرف منسوب ہوگئی، اور جو چیز (جزئی) جزء (کلی) کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتی ہے، اس لیے اس شے کو جزئی کہتے ہیں۔

دال کو مدلول کا نام دے دیا

کلی یا جزئی کا تعلق دراصل معانی سے ہے، ان معانی کے لحاظ سے کلیت یا جزئیت کا نام رکھا جاتا ہے، لیکن چونکہ ان معانی پر الفاظ دلالت کرتے ہیں، اس لیے ان الفاظ کو ہی جو دال ہیں، کلی و جزئی سے موسوم کیا جاتا ہے گویا دال کو مدلول کا نام دے دیا، اسی کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا: ”هَذَا مِنْ قَبْلِ تَسْمِيَةِ الدَّالِ بِاسْمِ الْمَدْلُولِ“۔

قال: وَالْكَلِّيُّ إِذَا أَنْ يَكُونَ تَمَامَ مَاهِيَةِ مَا تَخْتَصُّ مِنَ الْجَزْئِيَّاتِ أَوْ دَاخِلًا فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ سَوَاءً كَانَ مُتَعَدِّدَ الْأَشْخَاصِ وَهُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرَكَةِ وَالْخُصُوصِيَّةِ مَعَاكًا لِلْإِنْسَانِ أَوْ غَيْرِ مُتَعَدِّدِ الْأَشْخَاصِ وَهُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمَخْصُصَةِ كَالشَّمْسِ فَهُوَ إِذَنْ كَلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ أَوْ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفَقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ۔

ترجمہ: اور کلی یا تو ان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی۔ اول ”نوع“ ہے خواہ یہ متعدد الاشخاص ہو، اور وہ (نوع متعدد الاشخاص) ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو لحاظ سے بولی جاتی ہے، جیسے انسان، یا (نوع) غیر متعدد الاشخاص ہو، اور وہ (غیر متعدد الاشخاص) محض خصوصیت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے سورج، تو اب ”نوع“ وہ کلی ہے، جو ماہو کے جواب میں ایک یا ان کثیر افراد پر بولی جائے، جنکی حقیقتیں متفق ہیں۔

أقول: إِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ وَضْعِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ مَعْرِفَةُ كَيْفِيَّةِ اقْتِنَاصِ الْمَجْهُولَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَهِيَ لَا تَقْتَبِضُ بِالْجُزْئِيَّاتِ بَلْ لَا يُنَحِّثُ عَنْهَا فِي الْعُلُومِ لِتَغْيَرِهَا وَعَدَمِ انضِبَاطِهَا فَلِهَذَا صَارَ نَظَرُ الْمَنْطِقِيِّ مَقْصُورًا عَلَى بَيَانِ الْكَلِّيَّاتِ وَضَبْطِ أَقْسَامِهَا فَالْكُلِّيُّ إِذَا نَسَبَ إِلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ مَاهِيَّتِهَا أَوْ دَاخِلًا فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالِدَاخِلُ يُسَمَّى ذَاتِيًّا وَالْخَارِجُ غَرَضِيًّا وَرُبَّمَا يُقَالُ الذَّاتِيُّ عَلَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ وَهَذَا أَعَمُّ مِنَ الْأَوَّلِ أَيْ الْكُلِّيُّ الَّذِي يَكُونَ نَفْسَ مَاهِيَّةٍ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ هُوَ النَّوْعُ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ نَفْسَ مَاهِيَّةٍ زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَبَكْرٍ وَغَيْرِهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ وَهِيَ لَا تَزِيدُ عَلَى الْإِنْسَانِ إِلَّا بِعَوَارِضٍ مُشَخَّصَةٍ خَارِجِيَّةٍ عَنْهُ، بِهَا يُمْتَازُ عَنْ شَخْصٍ آخَرَ لِمِ النَّوْعِ لَا يَخُفُّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّدَ الْأَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ أَوْ لَا يَكُونَ فَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّدَ الْأَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ فَهُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرَكَةِ وَالْخُصُوصِيَّةِ مَعًا لِأَنَّ السُّؤَالَ بِمَا هُوَ عَلَى الشَّيْءِ إِنَّمَا هُوَ لِطَلَبِ تَمَامِ مَاهِيَّتِهِ وَحَقِيقَتِهِ فَإِنْ كَانَ السُّؤَالَ سُؤَالَ عَنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ كَانَ طَالِبًا لِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ وَإِنْ جُمِعَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَوْ أَشْيَاءٍ فِي السُّؤَالِ كَانَ طَالِبًا لِتَمَامِ مَاهِيَّتِهَا

وتمام ماہیۃ الاشیاء إنما يكون تمام الماہیۃ المشتركة بينهما ولما كان النوع متعدّد الاشخاص کا انسان كان هو تمام ماہیۃ کلّ واحد من افرادہ فإذا سُئِلَ عن زيد مثلاً بما هو كان المقول في الجواب الانسان لأنه تمام الماہیۃ المختصّة به وإن سُئِلَ عن زيد وعمر و بکرمًا هُما كان الجواب الانسان أيضًا لأنه کمال مَاهِيَّتِهما المشتركة بينهما فلا جرم أن يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصیۃ والشركة معاً وإن لم يكن متعدّد الاشخاص بل يَنْحَصِرُ نَوْعُهُ فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ كَالشَّمْسِ كَانَ مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصیۃ المختصّة لأن السائل بما هو عن ذالك الشخص لا يطلب إلا تمام الماہیۃ المختصّة به إذ لا فرد آخر له في الخارج حتى

يَجْمَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذَلِكَ الشَّخْصِ فِي السُّوَالِ حَتَّى يَكُونَ طَالِبًا لِتَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمَشْتَرَكَةِ وَإِذَا عَلِمْتَ أَنَّ النَّوْعَ إِنْ تَعَدَّدَ أَشْخَاصُهُ فِي الْخَارِجِ كَانَ مَقُولًا عَلَى كَثِيرِينَ فِي جَوَابِ مَا هُوَ كَمَا لِلنَّاسِ وَإِنْ لَمْ يَتَعَدَّدْ كَانَ مَقُولًا عَلَى وَاحِدٍ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَهُوَ إِذَنْ كُلُّهُ مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ أَوْ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفَقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَالْكُلِّيُّ جِنْسٌ وَقَوْلُنَا مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ لِيَدْخُلَ فِي الْحَدِّ النَّوْعُ الْغَيْرُ الْمُتَعَدَّدُ الْأَشْخَاصَ وَقَوْلُنَا أَوْ عَلَى كَثِيرِينَ لِيَدْخُلَ النَّوْعُ الْمُتَعَدَّدُ الْأَشْخَاصَ وَقَوْلُنَا مُتَّفَقِينَ بِالْحَقَائِقِ لِيَخْرُجَ الْجِنْسُ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ وَقَوْلُنَا فِي جَوَابِ مَا هُوَ لِيَخْرُجَ الثَّلَاثَةُ الْبَاقِيَةُ أَغْنَى الْفَصْلَ وَالْخَاصَّةَ وَالْعَرَضَ الْعَامَ لِأَنَّهَا لَا تَقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

وَهُنَاكَ نَظَرٌ وَهُوَ أَنَّ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ لَا زَمَّ إِمَّا إِشْتِمَالُ التَّعْرِيفِ عَلَى امْرِئٍ مُسْتَدْرِكٍ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ التَّعْرِيفُ جَامِعًا لِأَنَّ الْمَرَادَ بِالْكَثِيرِينَ إِنْ كَانَ مُطْلَقًا سَوَاءً كَانُوا مُوجُودِينَ فِي الْخَارِجِ أَوْ لَمْ يَكُونُوا فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ الْمَقُولُ عَلَى وَاحِدٍ زَائِدًا حَسْبُ الْأَنْ النَّوْعُ الْغَيْرُ الْمُتَعَدَّدُ الْأَشْخَاصَ فِي الْخَارِجِ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُوجُودِينَ فِي الذَّهْنِ وَإِنْ كَانَ الْمَرَادُ بِالْكَثِيرِينَ مُوجُودِينَ فِي الْخَارِجِ يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيفِ الْأَنْوَاعُ الَّتِي لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْخَارِجِ أَصْلًا كَالْعُنُقَاءِ فَلَا يَكُونُ جَامِعًا وَالصَّوَابُ أَنْ يُحْذَفَ مِنَ التَّعْرِيفِ قَوْلُهُ عَلَى وَاحِدٍ بَلْ لَفْظُ الْكُلِّيِّ أَيْضًا فَإِنَّ الْمَقُولَ عَلَى كَثِيرِينَ يُغْنِي عَنْهُ وَيَقَالُ النَّوْعُ هُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفَقِينَ بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَحِ يَكُونُ كُلُّ نَوْعٍ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرَكَةِ وَالْخُصُوصِيَّةِ مَعًا وَالْمَصْنَفِ إِعْتَبَرِ النَّوْعَ فِي قَوْلِهِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الْخَارِجِ قَسَمَهُ إِلَى مَا يُقَالُ بِحَسَبِ الشَّرَكَةِ وَالْخُصُوصِيَّةِ مَعًا وَإِلَى مَا يُقَالُ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمُحْضَةِ وَهُوَ خُرُوجُ عَنْ هَذَا الْفَنِّ مِنْ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَوَّلًا فَلَأَنَّ نَظَرَ الْفَنِّ عَامٌ يَشْمَلُ الْمَوَادَّ كُلَّهَا فَالْتَّخْصِصُ بِالنَّوْعِ الْخَارِجِيِّ يَنَافِي ذَلِكَ وَإِمَّا ثَانِيًا فَلَأَنَّ الْمَقُولَ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمُحْضَةِ هُوَ عِنْدَهُمُ الْحَدُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَحْدُودِ وَقَدْ جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ النَّوْعِ.

ترجمہ: اقول: آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ یہ مقالہ لکھنے کا مقصد معلوماتِ تصوریہ کے ذریعہ مجہولاتِ تصوریہ حاصل کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے، اور مجہولاتِ تصوریہ کو جزئیات کے ذریعہ سے حاصل نہیں کیا جاسکتا، بلکہ جزئیات کے تغیر و تبدل اور منضبط نہ ہونے کی وجہ سے علوم میں ان سے بحث ہی نہیں کی

جاتی، یہی وجہ ہے کہ منطقی کی نظر کلیات اور ان کی اقسام کے ضبط کے بیان پر ہی محدود ہوگئی۔

کلی کا جب اس کے ماتحت جزئیات کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے، تو وہ یا تو ان کی نفس ماہیت ہوگی یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی، داخل کو ”ذاتی“ اور خارج کو ”عرضی“ کہا جاتا ہے، اور بسا اوقات ”ذاتی“ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جو خارج نہ ہو اور یہ (دوسرا اطلاق) اول سے اعم ہے، اور اول یعنی وہ کلی جو اپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو، وہی ”نوع“ ہے، جیسے انسان، یہ زید، عمرو وغیرہ کی نفس ماہیت ہے، اور یہ جزئیات انسان پر صرف ان عوارض مشخصہ سے زائد ہیں جو اس انسان سے خارج ہیں، انہی عوارض کے ذریعہ سے وہ دوسرے شخص سے ممتاز ہوتا ہے۔

پھر نوع اس سے خالی نہیں کہ وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی، اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو، تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی، کیونکہ کسی شے کی تمام ماہیت اور حقیقت طلب کرنے کے لیے ماہو سے سوال ہوتا ہے، پھر اگر شے واحد کے بارے میں سوال ہو، تو سائل اس شے کی اس تمام ماہیت کا طالب ہوگا، جو اس شے کے ساتھ خاص ہو، اور اگر سائل نے سوال میں دو یا اس سے زیادہ چیزوں کو جمع کر دیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طلبگار ہوگا، اور اشیاء کی تمام ماہیت، وہ تمام ماہیت ہی ہو سکتی ہے، جو ان سب کے درمیان مشترک ہے۔

اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو کا انسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت ہوگی، چنانچہ جب زید کے بارے میں مثلاً ماہو سے سوال کیا جائے، تو جواب میں انسان بولا جائے گا، کیونکہ یہی زید کی تمام ماہیت ہے، جو اس کے ساتھ خاص ہے، اور اگر زید اور عمرو کے بارے میں ماہو سے سوال کیا جائے، تب بھی جواب میں انسان ہی واقع ہوگا، کیونکہ انسان ہی ان دونوں کے درمیان تمام ماہیت مشترک ہے لہذا یقیناً یہ انسان خصوصیت اور شرکت ہر دو لحاظ سے ماہو کے جواب میں بولا جائے گا، اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ ہو، بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو کا شخص، تو وہ ماہو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے گی، اس لیے کہ اس شخص (ذات) کے بارے میں ماہو سے سوال کرنے والا، اس کی اس تمام ماہیت کا طالب ہے، جو اس کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ خارج میں اس کا اور کوئی فرد ہے ہی نہیں، تاکہ وہ سائل اس شخص کو اور فرد آخر کو سوال میں جمع کر کے تمام ماہیت مشترک کا طالب ہو۔

اور جب آپ نے یہ جان لیا کہ اگر خارج میں نوع کے اشخاص متعدد ہوں، تو وہ ماہو کے جواب میں کثیرین پر بولی جاتی ہے کا انسان، اور اگر (نوع کے اشخاص) متعدد نہ ہوں تو ماہو کے جواب میں صرف ایک پر بولی جاتی ہے، تو اب ”نوع“ وہ کلی ہوئی جو ماہو کے جواب میں ایک یا کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جائے۔

چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو، تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے مقول ہوگا، کیونکہ جب اس ماہیت اور نوع آخر کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب میں وہ تمام ماہیت مطلوب ہوتی ہے، جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ یہی جزء ہوتا ہے، ہاں اگر ایک مخصوص ماہیت کو لے کر سوال کیا جائے، تو پھر جواب میں یہ جزء مقول نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جزء مشترک تمام ماہیت مختصہ نہیں ہے، جب کہ یہاں تمام ماہیت مختصہ مطلوب ہے، کیونکہ جزء تو وہ ہوتا ہے کہ شی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو، اور یہ جزء ماہو کے جواب میں صرف شرکت محضہ کے لحاظ سے مقول ہوتا ہے، اور ہم جنس سے بھی یہی مراد لیتے ہیں کہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولی جائے، یہی وجہ ہے کہ جب انسان اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب میں جنس یعنی حیوان واقع ہوگا، کیونکہ یہی ان کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، اور اگر صرف انسان کے بارے میں سوال ہو، تو پھر جواب میں حیوان ناطق آئے گا، نہ کہ حیوان، کیونکہ یہ اسکی تمام ماہیت نہیں ہے، تو جنس کی تعریف یہ ہوئی: کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماہو۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں لفظ کلی زائد ہے، اس کے بغیر بھی کلی کا مفہوم سمجھا جاسکتا ہے، اور مقول علی کثیرین جنس کے درجہ میں ہے، جو کلیات جنس کو شامل ہے، اور ”کثیرین“ سے جزئی خارج ہوگئی اس لیے کہ وہ مقول علی واحد ہوتی ہے، اور مختلفین بالحقائق سے نوع خارج ہوگئی کیونکہ اس میں متفقین بالحقیقہ ہوتا ہے، اور ”فی“ جواب ماہو سے خاصہ، فصل اور عرض عام نکل گئے، کیونکہ عرض عام تو کسی کے جواب میں واقع نہیں ہوتا، جبکہ فصل ای شی فی ذاتہ اور خاصہ ای شی فی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

تمام جزء مشترک کی دو تعریفیں

(۱) جمہور مناطقہ یہ فرماتے ہیں کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک سے وہ جزء مشترک مراد ہے، کہ اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی دوسرا ایسا جزء مشترک نہ ہو جو اس جزء مشترک سے خارج ہو، اور اگر کوئی اور جزء مشترک ہو، تو وہ اس جزء مشترک کا عین ہو یا اس کا جزء ہو جیسے حیوان، انسان اور فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان جتنے بھی اجزاء مشترک ہیں وہ یا تو جزء مشترک یعنی حیوان کا عین ہیں یا اس کے جزء ہیں، جیسے جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے، مگر تمام مشترک نہیں ہے، بلکہ تمام جزء مشترک یعنی حیوان کا جزء ہے، تمام جزء مشترک صرف حیوان ہے، جو اپنے تمام اجزاء کو شامل ہے۔

(۲) امام رازی فرماتے ہیں کہ تمام جزء مشترک سے ان تمام اجزاء کا مجموعہ مراد ہے، جو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہیں، جیسے ”حیوان“ تمام جزء مشترک ہے، لیکن تنہا نہیں، بلکہ جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ، ان سب کے مجموعہ کا نام تمام جزء مشترک ہے۔

اور یہ قول اجناسِ بیضہ سے ٹوٹ جاتا ہے جیسے جو ہر کیونکہ وہ جنسِ عالی ہے، اور اس کا کوئی جز نہیں ہے تا کہ یہ صحیح ہو کہ یہ اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے، اس لیے ہماری عبارت ہی زیادہ درست ہے، اور یہ گفتگو (ربما یتقال.....) درمیان میں آگئی، اس لیے ہمیں اسی کی طرف لوٹنا چاہیے، جس میں ہم تھے، ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو، تو وہ ”جنس“ ہے ورنہ وہ ”فصل“ ہے، بہر حال اول اس واسطے کہ جزء ماہیت جب ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو، تو وہ ماہو کے جواب میں شرکتِ محضہ کے لحاظ سے بولا جائے گا، کیونکہ جب ماہیت اور اس نوع کے بارے میں سوال کیا جائے، تو ان کے درمیان تمام ماہیت مشترک مطلوب ہوگا، اور وہ یہی جزء ہے، اور جب تنہا ماہیت کے بارے میں سوال ہو، تو جواب میں یہ جزء مقول ہونے کے قابل نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت تمام ماہیتِ مخصوصہ مطلوب ہے، اور جزء تمام ماہیتِ مخصوصہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ جزء تو وہ ہوتا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو، لہذا یہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں بولا جائے گا، اور ہم جنس سے بھی یہی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ یہ ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، حتیٰ کہ جب ”ماہما“ سے انسان اور فرس کے بارے میں سوال کیا جائے، تو جواب ”حیوان“ ہوگا، اور جب صرف انسان کے بارے میں سوال ہو، تو جواب حیوان نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ انسان کی تمام ماہیت حیوانِ ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

اور مناطق نے جنس کی تعریف یوں کی ہے، کہ ”جنس“ وہ کلی ہے، جو ماہو کے جواب میں ان کثیرین پر بولی جائے جن کی حقائق مختلف ہوں، پس لفظ کلی زائد ہے، اور المقول علی کثیرین کلیاتِ خمس کے لیے جنس کے درجے میں ہے، اور ”کثیرین“ سے جزئی خارج ہوگئی کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے، چنانچہ ہذا پر یاد کیا جاتا ہے اور ہمارے قول ”متکلفین بالحقائق سے نوع خارج ہوگئی، کیونکہ نوع ماہو کے جواب میں متکلفین پر بولی جاتی ہے، اور ”فی جواب ماہو“ سے باقی کلیات نکل گئیں یعنی خاصہ، فصل اور عرض عام۔

کلی کی قسم دوم

پہلے گذر چکا ہے، کہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کا عین ہوگی یا ان میں داخل یا ان سے خارج ہوگی، اگر عین ہو، تو وہ نوع ہے، جس کی تفصیل بیان ہوگئی ہے، اور اگر داخل ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ کلی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہیں، اگر تمام مشترک ہو، تو اس کو ”جنس“ کہتے ہیں، ورنہ وہ ”فصل“ ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ کلی جو ماہیت کی جزء داخل ہو وہ جنس اور فصل میں منحصر ہے کیونکہ وہ جزء ماہیت اگر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو وہ ”جنس“ ہے، ورنہ وہ ”فصل“ ہے، اس قال میں چونکہ صرف اول یعنی جنس کے بارے میں گفتگو ہے، اس لیے شارح نے بھی یہاں صرف جنس کی تشریح کی ہے۔

فہو الفصل اما الاول فلان جزء الماهية اذا كان تمام الجزء المشترك بينها وبين نوع آخر يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة لأنه اذا سئل عن الماهية وذلك النوع كان المطلوب تمام الماهية المشتركة بينهما وهو ذلك الجزء وإذا أُفرد الماهية بالسؤال لم يصلح ذلك الجزء لأن يكون مقولاً في الجواب لأن المطح هو تمام الماهية المختصة والجزء لا يكون تمام الماهية المختصة إذ هو ما يترتب الشيء عنه وعن غيره فذلك الجزء إنما يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة فقط ولا نغني بالجنس إلا هذا كالحیوان فإنه كمال الجزء المشترك بين ماهية الانسان ونوع آخر كالفرس مثلاً حتى إذا سئل عن الانسان والفرس بما هما كان الجواب الحيوان وإن أُفرد الانسان بالسؤال لم يصلح للجواب الحيوان لأن تمام ماهيته الحيوان الناطق لا الحيوان فقط ورسموه بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فلفظ الكلي مستدرک والمقول على كثيرين جنس للخفصة ويخرج بالكثيرين الجزئي لانه مقول على واحد فيقال هذا زيد وبقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لأنه مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبجواب ما هو يخرج الكليات البواقى أغني الخاصة والفصل والعرض العام.

ترجمہ: اقول: کلی جو جزء ماہیت ہے، وہ جنس ماہیت اور فصل ماہیت میں منحصر ہے، کیونکہ وہ یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہ ہوگی، اور ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک سے وہ جزء مشترک مراد ہے کہ اس کے علاوہ ان میں کوئی اور جزء مشترک نہ ہو، یعنی ایسا جزء مشترک ہو کہ اس سے کوئی جزء مشترک خارج نہ ہو، بلکہ ان کے درمیان ہر جزء مشترک یا تو بعینہ وہی جزء ہو یا اس جزء مشترک کا جزء ہو جیسے حیوان کہ یہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے کیونکہ ان میں کوئی جزء مشترک نہیں، مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزء ہے جیسے جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ، ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے، مگر وہ ان میں تمام مشترک نہیں ہے، بلکہ بعض مشترک ہے، تمام مشترک تو صرف حیوان ہے جو اپنے تمام اجزاء کو شامل ہے۔

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے ان اجزاء کا مجموعہ مراد ہے، جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ یہ جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے، اور یہ تمام اجزاء انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہیں۔

کوئی ایک واقع ہوتا ہے، مقول ماہو یا تو بحسب الشرک ہوتا ہے، یہ جنس ہے، یا بحسب الشرک والخصوصیہ دونوں، یہ نوع ہے، یا بحسب الخصوصیہ المحضہ، یہ حد تام ہے محدود کے لحاظ سے۔

ماتن نے امر ثالث یعنی حد تام کو نوع کی قسم قرار دے دیا ہے، جو کہ فاسد ہے اس لیے کہ ”حد“ مرکب کی اقسام میں سے ہے، اور ماتن نے اسے نوع کی اقسام سے قرار دیا ہے، جبکہ نوع، مفرد کی اقسام میں سے ہے، گویا ماتن نے اصطلاح فن کی مخالفت کی ہے، جو خروج عن هذا الفن کو مستلزم ہے۔

قال: وإن كَانَ الثَّانِي فَبِأَن كَانَ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ فَهُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكِ الْمَحْضَةِ يُسَمَّى جِنْسًا وَرَسُولُهُ بِأَنَّهُ كَلِمَةٌ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ۔

ترجمہ: اور اگر ثانی ہے (یعنی اودا خلا فیہا) پس اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو، تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے گی، اس کو ”جنس“ کہتے ہیں، جس کی تعریف مناطقہ نے یہ کی ہے کہ جنس: وہ کلی ہے، جو ماہو کے جواب میں ان کثیرین پر بولی جائے جن کی حقائق مختلف ہوں۔

اقول: الكلّی الذی هو جزء الماهیة منحصر فی جنس الماهیة وفصلها لأنه إما أن يكون تمام الجزء المشترك بين الماهیة وبين نوع آخر أو لا يكون والمراد بتمام الجزء المشترك بين الماهیة وبين نوع آخر الجزء المشترك الذي لا يكون وراءه جزء مشترك بينهما أى جزء مشترك لا يكون جزء مشترك خارجا عنه بل كل جزء مشترك بينهما إما أن يكون نفس ذلك الجزء أو جزء منه كالحيوان فإنه تمام الجزء المشترك بين الانسان والفرس إذ لأجزء مشترك بينهما إلا وهو إمانفس الحيوان أو جزء منه كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالأرادة وكل منها وإن كان مشتركا بين الانسان والفرس إلا أنه ليس تمام المشترك بينهما بل بعضه وإنما يكون تمام المشترك هو الحيوان المشتعل على الكلّ وربما يقال المراد بتمام المشترك مجموع الاجزاء المشتركة بينهما كالحيوان فإنه مجموع الجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالأرادة وهي اجزاء مشتركة بين الانسان والفرس وهو منقوض بالاجناس البسيطة كالجوهر لأنه جنس عال ولا يكون له جزء حتى يصح أنه مجموع الاجزاء المشتركة فبإثباتنا أسد وهذا الكلام وقع في البين فليرجع إلى ما كنا فيه فنقول جزء الماهیة إن كَانَ تمام الجزء المشترك بين الماهیة وبين نوع آخر فهو الجنس وإلا

ہونا، یا تعریف کا جامع نہ ہونا، کیونکہ تعریف میں جو لفظ ”کثیرین“ ہے اس میں دو احتمال ہیں اگر تو اس سے مطلق کثیر افراد مراد ہوں کہ چاہے وہ خارج میں ہوں یا نہ ہوں، تو اس صورت میں ماتن کے قول ”المقول علی واحد“ کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ نوع غیر متعدد الاشخاص ان کثیر افراد پر بولا جاتا ہے، جو موجود فی الذہن ہوں، اس لیے ”المقول علی کثیرین“ صادق ہے، اور المقول علی واحد یعنی زائد ہے۔

اور اگر ”کثیرین“ سے مطلق افراد مراد نہ ہوں، بلکہ وہ خاص افراد مراد ہوں، جو خارج میں موجود ہوتے ہیں تو پھر المقول علی واحد کی قید تو مفید ہو جائے گی، لیکن تعریف جامع نہیں رہے گی کیونکہ اس سے وہ انواع خارج ہو جائیں گے جن کے افراد خارج میں موجود نہیں جیسے عنقاء۔

شارح فرماتے ہیں کہ درست یہ معلوم ہوتا ہے، کہ نوع کی تعریف میں ”علی واحد“ کو حذف کر دیا جائے تا کہ احد الامرین لازم نہ آئے، اور مزید یہ کہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے، کیونکہ ”المقول علی کثیرین“ سے کلی کا مفہوم سمجھ آ جاتا ہے، اور نوع کی تعریف یوں ہونی چاہیے: ”المقول علی کثیرین متفقین بالحقیقۃ فی جواب ما هو“ اب جبکہ تعریف سے تمام قیود کو حذف کر دیا گیا ہے، تو ہر نوع شرکت اور خصوصیت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں بولا جائے گا۔

عنقاء پرندہ

عنقاء ایک بہت بڑا پرندہ ہے، جس کا نام مشہور اور جسم مجہول ہے، اور فلاسفہ کے مذہب کے مطابق اس کا وجود خارج میں ممکن ہے، لیکن اب موجود نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ ایک روز حسب معمول یہ شکار کے لیے نکلا، لیکن اتفاق سے اسے کوئی شکار نہ مل سکا، اس نے ایک دلہن جو زیورات سے آراستہ تھی اسے اچک لیا، اس حادثے کی وجہ سے لوگوں نے وقت کے نبی حضرت حنظلہ علیہ السلام کو شکایت کی، اور ان سے اس کے خلاف دعا کے لیے کہا، چنانچہ انکی دعا کی وجہ سے آسمانی بجلی نے اسے جلادیا، اب اس کی کوئی نسل نہیں پائی جاتی، واللہ اعلم بالصواب۔

ماتن کا فن منطق سے خروج

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو نوع کو بحسب الخارج کی قید لگا کر متعدد الاشخاص اور غیر متعدد الاشخاص کی طرف منقسم کیا ہے، اس سے ماتن کا دو وجہ سے فن منطق سے خروج لازم آتا ہے:

(۱) ماتن نے نوع خارجی کی تخصیص کر دی ہے، جبکہ فن کی نظر عام ہوتی ہے تا کہ وہ تمام مواد کو شامل ہو جائے، چاہے موجودات خارجیہ ہوں یا ذہنیہ ہوں، ممکن ہوں یا ممتنع، اس لیے نوع خارجی کی تخصیص اس فن کے عموم قواعد کے منافی ہے، جو خروج عن ہذا الفن کو مستلزم ہے۔

(۲) مناطہ جب ماہو سے کسی چیز کے بارے میں سوال کرتے ہیں تو اس کے جواب میں تین امروں میں سے

جنس، فصل اور نوع تینوں پر ہوگا، کیونکہ نوع جیسے اپنے نفس میں داخل نہیں، ایسے ہی اپنے نفس سے خارج بھی نہیں۔

نوع کی اقسام

نوع کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) نوع متعدد الاشخاص: وہ کلی ہے، جو ماحو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے لحاظ سے ایک ساتھ بولی جائے جیسے انسان ہے، اس کے تحت جتنے افراد ہیں، ان افراد کو لے کر جب سوال کیا جائے، تو جواب میں ”انسان“ واقع ہوگا، اور خصوصیت اس طرح ہے کہ ان تمام افراد کی حقیقت ”ایک“ ہے۔
- (۲) نوع غیر متعدد الاشخاص: وہ کلی ہے، جو ماحو کے جواب میں صرف خصوصیت کے لحاظ سے بولی جائے جیسے ”سورج“ ہے خارج میں اس کا صرف ایک ہی فرد ہے، غیر متعدد الاشخاص ہے، اب جب سورج کے بارے میں سوال کیا جائے گا، تو جواب میں صرف اس کی وہ ماہیت مطلوب ہوگی جو اس کے ساتھ ہی مختص ہے، اس کے جواب میں ماہیت مشترکہ مراد نہیں ہوگی کیونکہ خارج میں اس کا صرف ایک ہی فرد ہے، کثیر افراد نہیں ہیں۔

مطلق نوع کی تعریف

مندرجہ ذیل نوع کی وہ تعریف ہے، جو مذکورہ دونوں قسموں کو بھی شامل ہے، گویا یہ مطلق نوع کی تعریف ہے: کلی مقول علی واحد او علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما ہو۔
نوع ایسی کلی ہے، جو ماحو کے جواب میں ایک یا ان کثیر افراد پر جن کی حقائق متفق ہوں، بولی جائے، یہ تعریف مذکورہ دونوں تعریفوں کو جامع ہے، تعریف میں قیود: لفظ کلی ”جنس“ کے درجہ میں ہے، اور مقول علی واحد سے نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو گیا، اور ”علی کثیرین“ سے نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہو گیا، اور متفقین بالحقائق سے جنس خارج ہو گئی کیونکہ وہ مختلفین بالحقائق ہوتی ہے، اور ”فی جواب ما ہو“ سے فصل، خاصہ اور عرض عام خارج ہو گئے، اس لیے کہ یہ ماحو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے، بلکہ فصل اور خاصہ تو ای شی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں، اور عرض عام کسی کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

نوع کی تعریف پر نظر

ماتن نے جمہور کے خلاف نوع کی تعریف میں ”المقول علی واحد“ کا اضافہ اس لیے کیا ہے تاکہ تعریف میں نوع متحد الافراد داخل ہو جائے، اس پر شارح اعتراض کر رہے ہیں کہ یہ تعریف غیر ضروری قیود پر مشتمل ہے، اور اگر کھینچ تان کر مفید بنانے کی کوشش بھی کی جائے، تو تعریف جامع نہیں رہتی۔

اس میں نظریہ ہے کہ امرین میں سے ایک امر ضرور لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر یعنی زائد امر پر مشتمل

(۱) جزئی نہ کا سبب ہوتی ہے، اور نہ ہی مکتب، جزئی کا سبب یعنی معرف اس لیے نہیں ہوتی کہ اگر اسے کا سبب قرار دیا جائے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ جزئی جو معرف ہے معرف کا فرد ہوگی یا مبائن، اگر فرد ہو، تو یہ انحصار ہوگی اور معرف بالفتح اعم، اور تعریف بالانحصار درست نہیں ہے، اور اگر جزئی کلی معرف کے مبائن ہو، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ تعریف بالمبائن درست نہیں ہے۔

جزئی مکتب اس واسطے نہیں ہوتی کہ جزئیات کی دو قسمیں ہیں جزئیات مادیہ، اور جزئیات غیر مادیہ، جزئیات مادیہ حواس ظاہرہ سے حاصل ہوتی ہیں اور جزئیات غیر مادیہ حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہیں، تو ایک احساس دوسرے احساس کے لیے تعریف اور اکتساب کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔

(۲) علوم کی تحصیل سے نفس انسانی کے لیے وہ کمال مقصود ہوتا ہے، جو نفس کی بقاء تک باقی رہے، یہ تحصیل کمال صرف کلیات سے ہو سکتا ہے نہ کہ جزئیات سے، اس لیے کہ جزئیات تبدیل ہوتی رہتی ہیں، جبکہ کلیات متغیر نہیں ہوتیں، اس بناء پر مناطہ اکتساب کے باب میں صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں۔

(۳) جزئیات اتنی کثیر ہیں کہ ان کا انضباط اور انحصار انسانی طاقت سے باہر ہے، جزئیات کے افراد چونکہ غیر متناہی ہیں، اس لیے مناطہ صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی نظر کلیات اور ان کی اقسام کے بیان میں ہی منحصر ہو گئی۔

اقسام کلی کی وجہ حصر

کلی کی پانچ اقسام ہیں، ان کی وجہ حصر: کلی اپنے ماتحت جزئیات کی ماہیت کا عین ہوگی یا ان میں داخل ہوگی (داخل کو ”ذاتی“ کہتے ہیں) یا ان سے خارج (خارج کو ”عرضی“ کہتے ہیں) ہوگی، اگر خارج ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان جزئیات کی حقیقت ایک ہوگی یا مختلف، اگر ایک ہو، تو اس کو خاصہ کہتے ہیں، اور اگر مختلف ہو، تو اس کو عرض عام کہتے ہیں، اور اگر کلی اپنے ماتحت جزئیات کی ماہیت کا عین ہو، تو اس کو نوع کہتے ہیں، اور اگر داخل ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اس ماہیت اور دوسری ماہیت کے درمیان تمام مشترک ہوگی، یہی جنس ہے، یا تمام مشترک نہ ہوگی، بالکل ہی مشترک نہ ہو یا بعض میں مشترک ہو، دونوں صورتوں میں اس کو ”فصل“ کہتے ہیں۔

ذاتی کے دو معنی

(۱) ذاتی کا اطلاق اکثر اس پر ہوتا ہے، جو ماہیت میں داخل ہو جیسا کہ محققین نے تصریح کی ہے۔

(۲) اور کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جو ماہیت سے خارج نہ ہو، چاہے اس میں داخل ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں ذاتی کا اطلاق صرف جنس و فصل پر ہوگا، نوع پر نہ ہوگا، کیونکہ وہ اگرچہ تمام ماہیت ہے، لیکن اپنی ماہیت میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ شئی اپنے نفس میں داخل نہیں ہوتی اور دوسرے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق

پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے، اور مقول علی واحد اس لیے ہے تاکہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے، اور ”علی کثیرین“ اس لیے ہے تاکہ نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہو جائے، اور محققین بالحقائق جنس کو نکالنے کے لیے ہے، کیونکہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے، اور فی جواب ماہو اس لیے ہے تاکہ باقی تینوں یعنی فصل، خاصہ اور عرض عام نکل جائیں، اس لیے کہ یہ تینوں ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتیں۔

اور یہاں نظر ہے، اور وہ یہ کہ دوامروں میں سے ایک ضرور لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا، اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا، اس لیے کہ اگر کثیرین سے مطلق افراد مراد ہیں کہ وہ خارج میں موجود ہوں یا موجود نہ ہوں، تو ماتن کے قول ”المقول علی واحد“ کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ نوع غیر متعدد الاشخاص ان کثیر افراد پر بولی جاتی ہے، جو ذہن میں موجود ہوں، اور اگر کثیرین سے موجود فی الخارج مراد ہیں تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جائیں گی جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے جیسے عنقاء، اب تعریف جامع نہیں رہتی۔

اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے ماتن کا قول ”علی واحد“ بلکہ لفظ ”کلی“ بھی حذف کر دیا جائے، کیونکہ ”مقول علی کثیرین“ اس سے بے نیاز کر دیتا ہے، اور یوں کہا جائے: نوع وہ ہے جو ماہو کے جواب میں ان کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت متفق ہے، اس وقت (جب ان قیود کو حذف کر دیا جائے) ہر نوع ماہو کے جواب میں بحسب الشرکہ والخصوصیہ معا بولی جائے گی۔

اور جب ماتن نے اپنے قول ”فی جواب ماہو“ میں نوع کا خارج کے اعتبار سے لحاظ کیا، تو اس نے نوع کو اس کی طرف جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے، اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے، تقسیم کیا، اور یہ فن سے دو وجہ سے خردج (کلنا) ہے، ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے، وہ تمام مواد کو شامل ہے، اس لیے نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی ہے، دوم یہ کہ ماہو کے جواب میں جو چیز بحسب الخصوصیۃ المحضہ بولی جائے، وہ قوم کے ہاں حد ہے نسبت محدود کے، اور ماتن نے اس کو نوع کی اقسام سے قرار دیا ہے۔

مقالہ اولیٰ کی وضع سے غرض

پہلا مقالہ معلومات تصور یہ سے مجہولات تصور یہ کو حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں ہے، یہ تحصیل چونکہ صرف کلیات سے ہی ہوتی ہے، نہ کہ جزئیات سے، اس لیے اصالتہ کلیات سے ہی بحث ہوتی ہے، اور جزئیات کا ذکر کلیات کی مزید وضاحت کے لیے ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود علوم میں صرف کلیات سے بحث ہوتی ہے، جزئیات سے نہیں، اس لیے کہ جزئیات سے اکتساب نہیں ہو سکتا، اس کی تین وجہیں ہیں:

شارح فرماتے ہیں کہ یہ تعریف اجناسِ بسیطہ سے منقوض ہو جاتی ہے، جیسے جوہر، یہ جنسِ عالی ہے، اور بسیط ہے اس کا کوئی جزء ہی نہیں کہ یوں کہا جائے کہ یہ اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہورِ مناطقہ تمام جزءِ مشترکِ شئی واحد کو کہتے ہیں، اور امامِ رازی اجزاءِ مشترکہ کے مجموعے کو جزءِ مشترکہ کہتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ چونکہ امامِ رازی کی تعریف پر بہر حال اعتراض واقع ہوتا ہے، اس لیے پہلی تعریف ہی درست ہے، جو جمہورِ مناطقہ کے نزدیک ہے، اور فرماتے ہیں کہ ہم نے امامِ رازی کا قول جملہ معترضہ کے طور پر ذکر کر دیا ہے۔

قال: وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يُشار كُها فيه عين الجواب عنها وعن كل ما يُشار كُها فيه كَالْحَيَوَانِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَبَعِيدًا إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنْ بَعْضِ مَا يُشار كُها فِيهِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنْ بَعْضِ آخَرَ وَيَكُونُ هُنَاكَ جَوَابَانِ إِنْ كَانَ بَعِيدًا بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ كَالْجِسْمِ النَّامِي بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَثَلَاثَةُ أَجْوِبَةٍ إِنْ كَانَ بِمَرْتَبَتَيْنِ كَالْجِسْمِ وَأَرْبَعُ أَجْوِبَةٍ إِنْ كَانَ بَعِيدًا بِثَلَاثِ مَرَاتِبٍ كَالْجَوْهَرِ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ۔

ترجمہ: اور جنسِ قریب ہے اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب بعینہ وہ جواب ہو جو اس ماہیت اور اس کے جمیع مشارکات فی الجنس کا ہے، جیسے حیوانِ انسان کی نسبت، اور جنسِ بعید ہے اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب اس جواب کے علاوہ ہو جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے، اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنسِ ایک مرتبہ بعید ہو جیسے جسم نامی نسبت انسان کے، اور تین جواب ہوں گے اگر جنسِ دو مرتبہ بعید ہو جیسے جسم، اور چار جواب ہوں گے اگر جنسِ تین درجے بعید ہو جیسے جوہر، و علیٰ هذا القیاس۔

اقول: القوم قد رتبوا الکلیاتِ حتّٰی یتهیأَ لَهُم التَّمثیلُ بِهَا تَسْهِیلًا عَلٰی الْمُتَعَلِّمِ الْمُتَبَدِّئِ فَوَضَعُوا الْإِنْسَانَ ثُمَّ الْحَيَوَانَ ثُمَّ الْجِسْمَ النَّامِيَّ ثُمَّ الْجِسْمَ الْمَطْلُوقَ ثُمَّ الْجَوْهَرَ فَالْإِنْسَانُ نَوْعٌ كَمَا عَرَفْتُ وَالْحَيَوَانُ جِنْسٌ لِلْإِنْسَانِ لِأَنَّهُ تَمَامُ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَكَذَلِكَ الْجِسْمُ النَّامِيُّ جِنْسٌ لِلْإِنْسَانِ وَالنَّبَاتَاتِ لِأَنَّهُ كَمَا لُجُزُّ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالنَّبَاتَاتِ حَتّٰی إِذَا سُئِلَ عَنْهُمَا بِمَا هُمَا كَانَ الْجَوَابُ الْجِسْمَ النَّامِيَّ وَكَذَلِكَ الْجِسْمُ الْمَطْلُوقُ جِنْسٌ لَهُ لِأَنَّهُ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَجَرِ مِثْلًا وَكَذَلِكَ الْجَوْهَرُ جِنْسٌ لَهُ لِأَنَّهُ تَمَامُ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَقْلِ فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِمَاهِيَةٍ وَاحِدَةٍ أَجْنَاسٌ مُخْتَلِفَةٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ وَإِذَا انْتَقَشَ هَذَا عَلَى صَحِيفَةِ الْخَاطِرِ فَنَقُولُ

الجنس إما قريب أو بعيد لأنه إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشار إليها في ذلك الجنس عين الجواب عنها وعن جميع مشاركتها فيه فهو القريب كالحيوان فإنه الجواب عن السؤال عن الإنسان والفرس وهو الجواب عنه وعن جميع الأنواع المشاركة للإنسان في الحيوانية وإن كان الجواب عن الماهية وعن بعض مشاركتها في ذلك الجنس غير الجواب عنها وعن البعض الآخر فهو البعيد كالجسم النامي فإن النباتات والحيوانات تشارك الإنسان فيه وهو الجواب عنه وعن المشاركات النباتية لا المشاركات الحيوانية بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية الحيوان ويكون هناك جوابان إن كان الجنس بعيداً بمرتبة واحدة كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان فإن الحيوان جواب وهو جواب آخر وثلاثة أجوبة إن كان بعيداً بمرتبتين كالجسم المطلق بالقياس إليه فإن الحيوان والجسم النامي جوابان وهو جواب ثالث وأربع أجوبة إن كان بعيداً بثلاث مراتب كالجوزهر فإن الحيوان والجسم النامي والجسم أجوبة ثلاثة وهو جواب رابع وعلى هذا القياس فكلما يزيد البعد يزيد عليه عدد الأجوبة ويكون عدد الأجوبة زائداً على عدد مراتب البعد الواحد لأن الجنس القريب جواب ولكل مرتبة من البعد جواب آخر.

ترجمہ: قول: قوم نے کلیات کو مرتب کیا ہے (ان کی ترتیب کو بیان کیا ہے) تاکہ ان کے لیے ان کلیات کی مثال دینا آسان ہو، سمجھنے والے کی سہولت کی خاطر، چنانچہ انہوں نے پہلے انسان کو رکھا، پھر حیوان کو، پھر جسم نامی کو، پھر جسم مطلق کو، پھر جوہر کو، پس انسان نوع ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا، اور حیوان انسان کے لیے جنس ہے کیونکہ حیوان انسان اور فرس کے درمیان تمام ماہیت مشترک ہے، اور اسی طرح جسم نامی انسان اور نباتات کے لیے جنس ہے کیونکہ جسم نامی انسان اور نباتات کے درمیان تمام جز مشترک ہے حتیٰ کہ جب ان دونوں کے بارے میں ”ماہما“ سے سوال کیا جائے، تو جسم نامی جواب ہوگا، اور اسی طرح جسم مطلق انسان کے لیے جنس ہے، اس لیے کہ جسم مطلق انسان اور مثلاً حجر (پتھر) کے درمیان تمام جز مشترک ہے، اور اسی طرح جوہر انسان کے لیے جنس ہے کیونکہ جوہر انسان اور عقل کے درمیان تمام ماہیت مشترک ہے۔

اس لیے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایک ماہیت کے لیے مختلف جنسیں ہو سکتی ہیں، ان میں سے بعض بعض کے اوپر، اور جب یہ بات لوح قلب پر منقش ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جنس یا قریب ہے یا بعید، کیونکہ اگر اس ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب بعینہ وہ جواب ہو جو اس ماہیت اور اس کے جمیع

مشاركات فی الجنس کا ہے، تو یہ جنس قریب ہے، جیسے حیوان کہ یہ انسان اور فرس کے بارے میں سوال کا جواب ہے، اور یہی جواب (حیوان) ہے انسان اور ان تمام انواع کے بارے میں سوال کا، جو انسان کے ساتھ حیوانیت میں شریک ہیں اور اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب اس جواب کے علاوہ ہو، جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے، تو یہ جنس بعید ہے، جیسے جسم نامی اس لیے کہ تمام نباتات اور تمام حیوان انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک ہیں اور جسم نامی ہی انسان اور مشارکات نباتیہ کے بارے میں سوال کا جواب ہے نہ کہ (انسان اور) مشارکات حیوانیہ کے بارے میں سوال کا، بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ کے بارے میں سوال کا جواب ”حیوان“ ہے۔

اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس ایک درجہ بعید ہو، جیسے جسم نامی نسبت انسان کے کیونکہ حیوان ایک جواب ہے، اور جسم نامی دوسرا جواب ہے، اور تین جواب ہوں گے، اگر جنس دو درجہ بعید ہو، جیسے جسم مطلق انسان کے لحاظ سے، اس لیے کہ حیوان اور جسم نامی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے، اور چار جواب ہوں گے اگر جنس تین درجہ بعید ہو، جیسے جوہر کیونکہ حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جوہر چوتھا جواب ہے دلیٰ حد القیاس، لہذا جب بعد بڑھے گا تو اس پر جواب کا عدد بھی بڑھے گا، اور جوابات کا عدد بعد کے مراتب کے عدد پر ”ایک“ کے ساتھ زائد ہوگا، کیونکہ جنس قریب ایک جواب ہے، اور بعد کے ہر مرتبہ کے لیے دوسرا جواب ہے۔

جنس کی اقسام

جنس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جنس قریب: اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کے جواب میں جو کلی واقع ہو، اگر وہی کلی اس ماہیت اور اس کے دیگر تمام مشارکات فی الجنس کے جواب میں بھی واقع ہو، تو وہ جنس قریب ہے، جیسے حیوان انسان کے لیے جنس قریب ہے، کیونکہ انسان کے ساتھ جتنی اشیاء وصف حیوانیت میں شریک ہیں، ان سب کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے، چنانچہ جب انسان اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب میں حیوان واقع ہوگا، اب یہ حیوان ایسی کلی ہے، کہ انسان کے سا بھی جتنی چیزیں، حیوانیت میں شریک ہیں ان سب کے جواب میں یہی کلی واقع ہوتی ہے۔

(۲) جنس بعید: اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کے جواب میں جو کلی واقع ہو، وہی کلی اس ماہیت اور اس کے دیگر تمام مشارکات فی الجنس کے جواب میں واقع نہ ہو تو وہ جنس بعید ہے، جیسے جب انسان و بقر اور نباتات کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم نامی ہوگا، کیونکہ یہی ان کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، لیکن اگر انسان و بقر کے بارے میں سوال ہو، تو جواب ”حیوان“ ہوگا، کیونکہ یہی ان کے درمیان جزء مشترک

ہے، اب یہاں جواب میں ایک ہی کلی واقع نہیں ہوئی، بلکہ پہلے جواب میں جسم نامی اور دوسرے میں حیوان واقع ہوا ہے، اس لیے یہ جنس بعید ہے۔

پھر اگر جنس ایک درجہ بعید ہو، تو دو جواب واقع ہوں گے، جیسے جسم نامی انسان کے لحاظ سے، کیونکہ انسان اور جسم نامی کے درمیان صرف ایک مرتبہ ہے، اور وہ ”حیوان“ ہے، اس صورت میں دو جواب اس طرح ہوں گے کہ اگر انسان اور اس کے مشارکات حیوانیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب حیوان آئے گا، اور اس کے ساتھ نباتات کو بھی شامل کر لیا جائے، تو جواب جسم نامی آئے گا۔

اور اگر جنس دو درجہ بعید ہو، تو تین جواب ہوں گے، جیسے جسم مطلق انسان کے لحاظ سے، اس میں حیوان اور جسم نامی دومرتبے ہیں اس صورت میں تین جواب اس طرح ہوں گے کہ اگر انسان، بقر، شجر اور حجر کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم مطلق ہوگا، باقی دو جواب اسی طرح ہیں جس طرح پہلے بیان ہوئے ہیں، اور اگر جنس تین درجہ بعید ہو، تو چار جواب ہوں گے، جیسے جوہر بالنسبۃ الی الانسان کیونکہ اگر انسان اور مشارکات عقلیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب ”جوہر“ ہوگا، اور اگر انسان اور جمادات کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم مطلق ہوگا، اور اگر انسان اور مشارکات حیوانیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جنس قریب یعنی حیوان ہوگا، حاصل یہ ہے کہ جب بعد بڑھے گا تو جواب کا عدد بھی بڑھے گا، اور مراتب بعد پر جواب کا ایک عدد زائد ہوگا، اگر بعد ایک درجہ کا ہے، تو جواب دو ہوں گے، علیٰ ہذا القیاس کیونکہ جنس قریب ایک جواب تو سب کے ساتھ ہے، باقی جس طرح بعد کے درجات ہوں گے، اسی طرح جوابات کے عدد بڑھتے چلے جائیں گے، جیسے جسم نامی اور انسان کے درمیان صرف حیوان کا واسطہ ہے، یہاں واسطہ اگرچہ ایک ہے تاہم جواب کا عدد بڑھ جائے گا، اور یوں کہا جائے گا کہ جنس اگر بمرتبہ بعید ہو، تو دو جواب ہوں گے، اس لیے کہ ایک جواب جنس قریب تو متعین ہے۔

ترتیب اجناس کا مقصد

شارح فرماتے ہیں کہ مناطہ نے معلم کی سہولت کے پیش نظر اجناس میں ترتیب کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلے انسان کو پھر حیوان کو پھر جسم نامی کو پھر جسم مطلق کو پھر جوہر کو وضع کیا، انسان نوع ہے اس کے اوپر اس کی تمام اجناس ہیں حیوان بھی انسان کے لیے جنس ہے، کیونکہ حیوان انسان و فرس کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے، اسی طرح جسم نامی انسان کے لیے جنس ہے کیونکہ یہ انسان اور مثلاً حجر کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، اسی طرح جسم مطلق انسان کے لیے جنس ہے، کیونکہ یہ انسان اور مثلاً حجر کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، اور جوہر بھی انسان کے لیے جنس ہے، اس لیے کہ جوہر انسان و عقل کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے، تو معلوم ہوا کہ ایک ماہیت کی مختلف اجناس ہو سکتی ہیں بعضہا فوق بعض۔

ان اجناس کی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں:

انسان: حیوان ناطق کو کہتے ہیں۔

حیوان: ہو جسم نام حساس متحرک بالارادہ۔ یعنی حیوان اس جسم کو کہتے ہیں جس میں نشوونما ہو، محسوس کرنے والا اور ارادے سے حرکت کرتا ہو۔

جسم نام: ہو الذی یمتد الی الأبعاد الثلاثة۔ وہ جسم جو طول، عرض، اور عمق کی طرف بڑھے۔

جسم: شئی لہ ابعاد ثلاثہ۔ جسم اس شئی کو کہتے ہیں جس میں طول، عرض اور عمق ہو، لیکن اس میں امتداد اور نمو نہ ہو جیسے پتھر۔

جوهر: هو الذی یکون قائما بذاته فی الخارج۔ وہ جسم جو خارج میں بذات قائم ہو۔

قال: وإن لم یکن تمام المشترك بینہا وبين نوع آخر فلا بد إما أن لا یکون مشترکابین الماهیة وبين نوع آخر أصلاً كالناطق بالنسبة إلى الانسان أو یکون بعضاً من تمام المشترك مساویاً له كالحساس وإلا لکان مشترکابین الماهیة وبين نوع آخر ولا یجوز أن یکون تمام المشترك بالنسبة إلى ذالک النوع لأن المقدّر خلافه بل بعضه ولا یتسلسل بل ینتہی إلى ما یساویہ فیکون فصل جنس وکیف ما کان یُمیز الماهیة عن مشارکینہا فی جنس أوفی وجود فکان فصلاً

ترجمہ: اور اگر وہ کلی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو لا محالہ وہ یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہوگی جیسے ناطق بنسبت انسان کے، یا تمام مشترک کا بعض ہوگی اور اس کے مساوی ہوگی، جیسے حساس، ورنہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی اور اس نوع کے لحاظ سے اس کا تمام مشترک ہونا جائز نہیں، کیونکہ اس کے خلاف مفروض ہے، بلکہ اس کا بعض مشترک ہوگا، اور تسلسل نہیں ہوگا، بلکہ مساوی کی طرف ختمی ہوگا، پس وہ جنس کی فصل ہوگا، اور بہر کیف وہ ماہیت کو اس کے مشارکات فی الجنس یا مشارکات فی الوجود سے ممتاز کرے گا، لہذا وہ فصل ہوگا۔

اقول: هذا بیان للشیء الثانی من التریدید وهو أن جزء الماهیة إن لم یکن تمام الجزء المشترك بینہا وبين نوع آخر یکون فصلاً وذلك لأن أحد الأمرین لازم علی ذالک التقدير وهو أن ذالک الجزء إما أن لا یکون مشترکاً أصلاً بین الماهیة ونوع آخر أو یکون بعضاً من تمام المشترك مساویاً له وإما ما کان یکون فصلاً أملاً لزوم أحد الأمرین فلأن الجزء إن لم یکن تمام المشترك فإما أن لا یکون مشترکاً أصلاً كالناطق وهو الأمر الأول أو یکون مشترکاً ولا یکون تمام المشترك بل بعضه

فذلك البعض إما أن يكون مباناً لتمام المشترك أو أخص منه أو أعم منه أو مساوياً له لا جائز أن يكون مباناً له لأن الكلام في الاجزاء المحمولة ومن المحال أن يكون المحمول على الشيء مباناً له ولا أخص لوجود الأعم بدون الأخص فيلزم وجود الكل بدون الجزء وإنه محال ولا أعم لأن بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر لو كان أعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع آخر بدون تمام المشترك تحقيقاً للمعنى العموم فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الذي هو بازاء تمام المشترك لو جوده فيهما فإما أن يكون تمام المشترك بينهما وهو محال لأن المقدرات الجزء ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع مامن الانواع وإما أن لا يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع الذي هو بازائها والثاني تمام المشترك بينهما وبين النوع الثاني الذي هو بازاء تمام المشترك الأول وح لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني أعم منه لكان موجوداً في نوع آخر بدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الثالث الذي هو بازاء تمام المشترك الثاني فليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام مشترك ثالث وهلم جرا فإما أن يوجد تمام المشتركات إلى غير النهاية أو ينتهي إلى بعض تمام المشترك مساوٍ له والأول محال والأثر كُتِبَت الماهية من اجزاء غير متناهية .

فقوله ولا يتسلسل ليس على ما ينبغي لأن التسلسل هو ترتب أمور غير متناهية ولم يلزم من الدليل ترتب اجزاء الماهية وإنما يلزم لو كان تمام المشترك الثاني جزءاً من تمام المشترك الأول وهو غير لازم ولعله أراد بالتسلسل وجود أمور غير متناهية في الماهية لكنه خلاف المتعارف وإذا بطلت الاقسام الثلاثة تعين أن تكون بعض تمام المشترك مساوياً له وهو الامر الثاني وأما أن الجزء فصل على تقدير كل واحد من الامرين فلأنه إن لم يكن مشتركاً اصلاً يكون مختصاً بها فيكون مُمَيِّزاً للماهية عن غيرها وإن كان بعض تمام المشترك مساوياً له فيكون فصلاً لتمام المشترك لاختصاصه به وتمام المشترك جنس فيكون فصلاً للماهية لأنه لما مَيَّز الجنس عن جميع اغياره وجميع اغيار الجنس بعض اغيار الماهية فيكون مُمَيِّزاً للماهية عن بعض اغيارها ولا تغني بالفصل إلا مُمَيِّز الماهية في الجملة وإلى هذا أشار بقوله وكيف ما كان أي سواء لم يكن الجزء مشتركاً اصلاً أو يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له فهو يُمَيِّز الماهية عن مشاركتها في جنس لها

اور وجود فیكون فصلاً۔

وانما قال في جنس أو وجود لأنّ اللازم من الدليل ليس إلا أنّ الجزء إذا لم يكن تمام المشترك يكون مُمَيِّزاً لها في الجملة وهو الفصل وأما أنّه يكون مُمَيِّزاً عن المشار كات الجنسية إذا كان للماهية فصل وجب أن يكون لها جنس فلا يلزم من الدليل فالماهية إن كان لها جنس كان فصلها مميزاً لها عن المشار كات الجنسية وإن لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشار كات في الوجود والشيء يوجب يكون فصلها مميزاً لها عنها ويمكن اختصار الدليل بحذف النسب الرابع بأن يقال بعض تمام المشترك وبين نوع آخر فيكون مختصاً بتمام المشترك فيكون فصله فيكون فصلاً للماهية وإن كان مشتركاً بينهما فيكون بعض من تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني وهكذا، لا يقال حصر جزء الماهية في الجنس والفصل باطل لأنّ الجوهر الناطق والجوهر الحساس مثلاً جزءاً للماهية الانسان مع أنّه ليس بجنس ولا فصل لأننا نقول الكلام في الاجزاء المفردة لا في مطلق الاجزاء وهذا ما وعدناه في صدر البحث۔

ترجمہ: قول: یہ تردید کی دوسری شق کا بیان ہے، اور وہ یہ ہے کہ جزء ماہیت اگر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہوگا، اور یہ اس لیے کہ اس تقدیر پر امرین میں سے ایک لازم آتا ہے، اور وہ یہ کہ یہ جزء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہوگا، یا تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہوگا، جو بھی ہو، بہر حال وہ فصل ہوگا۔

اب احد الامرین کا لزوم اس لیے ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا تو وہ بالکل مشترک نہ ہوگا، جیسے ناطق، یہی امر اول ہے، یا وہ مشترک تو ہوگا، لیکن تمام مشترک نہ ہوگا، بلکہ اس کا بعض ہوگا، اب یہ بعض یا تو تمام مشترک کے مبادل ہوگا، یا اس سے اخص ہوگا، یا اس سے اعم ہوگا، یا اس کے مساوی ہوگا، اس کے مبادل تو ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ گفتگو ان اجزاء میں ہے، جو محمول ہوتے ہوں اور یہ محال ہے، کہ محمول علی الشیء اس شیء کے مبادل ہو، اور اخص بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم کا وجود اخص کے بغیر ہو سکتا ہے، تو کل کا وجود جزء کے بغیر لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

اور نہ اعم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک کا بعض اگر تمام مشترک سے اعم ہو، تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر موجود ہوگا، معنی عموم کو ثابت کرتے ہوئے، پس وہ بعض ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلے میں ہے، مشترک ہوگا، ان دونوں میں بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے، اب وہ بعض یا تو ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا، اور یہ محال ہے،

کیونکہ مفروض یہ ہے کہ جزء (یعنی تمام مشترک کا بعض) ماہیت اور کسی نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے، اور یا تمام مشترک نہ ہوگا، بلکہ تمام مشترک کا بعض ہوگا، پس ماہیت کے لیے دو تمام مشترک ہوں گے، ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس ماہیت کے مقابلے میں ہے، اور دوسرا وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے جو تمام مشترک اول کے مقابلے میں ہے، اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان ہے، اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک ثانی کے بغیر موجود ہوگا، پس وہ جزء ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان مشترک ہوگا، جو تمام مشترک ثانی کے مقابلے میں ہے، پھر وہ چونکہ ان (ماہیت اور نوع ثالث) میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے، اس لیے ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہوگا، اسی طرح یہ سلسلہ چلتا جائے گا، پس یا تو تمام مشترکات غیر متناہی پائے جائیں گے یا وہ بعض تمام مشترک مساوی کی طرف منتہی ہوں گے، اور پہلا محال ہے، ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متناہی سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

پس ماتن کا قول ولا يتسلسل مناسب موقع پر نہیں ہے، اس لیے کہ تسلسل غیر متناہی امور کے ترتب کا نام ہے، اور دلیل سے ماہیت کے اجزاء کا ترتب لازم نہیں آتا، یہ تو اس وقت لازم آ سکتا ہے جب تمام مشترک ثانی تمام مشترک اول کا جزء ہو، حالانکہ یہ لازم نہیں آ رہا۔

اور شاید ماتن نے تسلسل سے ”ماہیت میں غیر متناہی امور کا پایا جانا“ مراد لیا ہو، لیکن یہ خلاف متعارف ہے، جب تینوں تسمیوں باطل ہو گئیں تو یہ بات متعین ہو گئی کہ تمام مشترک کا بعض، تمام مشترک کے مساوی ہے، اور یہی امر ثانی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ وہ جزء امرین میں سے ہر ایک کی تقدیر پر فصل ہے، یہ اس لیے ہے کہ اگر وہ جزء بالکل مشترک نہ ہو، تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہوگا، لہذا وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا، اور اگر تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہو، تو وہ تمام مشترک کے لیے فصل ہوگا، اس جزء کے اس کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے، اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کا فصل ہوگا، لہذا ماہیت کا بھی فصل ہوگا، کیونکہ جب اس نے جنس کو اس کے تمام اغیار سے ممتاز کر دیا، اور جنس کے تمام اغیار، وہ ماہیت کے بعض اغیار ہیں، تو وہ ماہیت کو (بھی) اس کے بعض اغیار سے ممتاز کرے گا۔

اور فصل سے ہماری مراد تمیز ماہیت فی الجملہ ہی ہے، اور ماتن نے اپنے قول و کیف ما کان سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی وہ جزء خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو، پس وہ ماہیت کو اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں ممتاز کرے گا، لہذا وہ فصل ہوگا۔

اور ماتن نے ”فی جنس او وجود“ کہا ہے، اس لیے کہ دلیل سے صرف یہ لازم آ رہا ہے کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہو، تو وہ فی الجملہ ماہیت کو تمیز دینے والا ہوگا، اور یہی فصل ہے، اور رہی یہ بات کہ وہ

مشارکات جنسیہ سے تمیز دینے والا ہوگا، یہاں تک کہ جب ماہیت کے لیے فصل ہو، تو اس کے لیے جنس ہونا ضروری ہے، یہ بات دلیل سے لازم (ثابت) نہیں ہوتی۔

اگر ماہیت کے لیے جنس ہو، تو ماہیت کی فصل، اس کو جنسی مشارکات سے تمیز دے گی، اور اگر اس کے لیے کوئی جنس نہ ہو، تو کم از کم وجود اور شیعیت (شی ہونے) میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس ماہیت کو اس کی فصل، اس کے مشارکات سے ممتاز کرے گی۔

اور دلیل کو چاروں نسبتوں کو حذف کر کے مختصر کرنا بھی ممکن ہے، بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ تمام مشترک کا بعض اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو، تو وہ تمام مشترک کے ساتھ مختص ہوگا، پس وہ تمام مشترک کے لیے فصل ہوگا، لہذا ماہیت کے لیے بھی فصل ہوگا، اور اگر وہ ان دونوں میں مشترک ہو، تو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا، پس وہ ان میں تمام مشترک تو نہ ہوگا، بلکہ ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک کا بعض ہوگا، وکھذا۔

یہ نہ کہا جائے کہ ماہیت کے جزء کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے، کیونکہ جو ہر ناطق اور جو ہر حساس مثلاً انسان کی ماہیت کے لیے جزء ہے، حالانکہ وہ نہ جنس ہے، اور نہ فصل؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ گفتگو مفرد اجزاء میں ہے، نہ کہ مطلق اجزاء میں، یہی وہ بات ہے جس کا ہم نے بحث کے شروع میں وعدہ کیا تھا۔

کلی کی قسم سوم

اس قال، اقول میں تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ اگر ماہیت کا جزء اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، وہ یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہیں ہوگا، یا وہ تمام مشترک کا جزء ہوگا اور تمام مشترک کے مساوی ہوگا، جوئی بھی صورت ہو، وہ فصل ہے۔

یہاں امرین میں سے کوئی ایک ضرور لازم آتا ہے، کیونکہ جزء ماہیت یا تو بالکل ہی مشترک نہیں ہوگا جیسے انسان کے لیے ناطق، یہی امر اول ہے، یا وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا، پھر اس ”بعض“ میں چار احتمال ہیں، وہ تمام مشترک کے مباین ہوگا، یا اس سے اخص ہوگا، یا اس سے اعم ہوگا، یا مساوی ہوگا، ان میں سے صرف مساوی کی صورت میں وہ بعض ماہیت کے لیے تمیز ہوگا، اور باقی تینوں صورتوں میں تمیز دینے والا نہیں ہوگا۔

وہ بعض تمام مشترک کے مباین ہو، یہ صحیح نہیں، کیونکہ یہاں ان اجزاء سے بحث ہو رہی ہے جن کا آپس میں ایک دوسرے پر حمل ہوتا ہے، اور بتائیں کی صورت میں یہ حمل نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہوا کہ اس بعض کا تمام مشترک کے مباین ہونا صحیح نہیں۔

وہ بعض تمام مشترک سے اخص ہو، یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ بعض تمام مشترک سے اخص ہو، تو تمام

مشترک اس سے اعم ہوگا، اور اعم چونکہ اخص کے بغیر پایا جاتا ہے، لہذا کل کا جزء کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا، اس لیے کہ یہ بعض تمام مشترک کا جزء ہے، اور تمام مشترک کل ہے، اور کل کا جزء کے بغیر پایا جانا محال ہے، اس لیے یہ بھی صحیح نہیں ہے۔

وہ بعض تمام مشترک سے اعم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ تمام مشترک کا بعض، اگر تمام مشترک سے اعم ہوگا، تو یہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر پایا جائے گا، اس واسطے کہ اعم اخص کے بغیر پایا جاتا ہے، اس لیے یہ بعض اس ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان مشترک ہوگا، پھر یہ بعض تمام مشترک تو نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ خلاف مفروض ہے، البتہ وہ بعض تمام مشترک کا بعض ہوگا، اس بعض میں پھر وہی چار احتمال ہوں گے، یا تو اخص ہوگا، یا اعم، یا مابین، یا مساوی، اخص اور مابین ہو نہیں سکتا، مساوی آپ نہیں مانتے تو لامحالہ پھر وہ اعم ہوگا، اس لیے یہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر پایا جائے گا، اور اس نوع ثانی کے لیے کوئی اور تمام مشترک ہوگا، گویا یہاں دو تمام مشترک جمع ہو جائیں گے، ایک تو وہ جو ماہیت اور نوع کے درمیان تمام مشترک ہے، اور دوسرا وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے، جو تمام مشترک اول کے مقابلے میں ہے۔

تو اگر تمام مشترک کا بعض، اس سے اعم ہو، تو پھر وہ نوع ثالث کے درمیان بھی تمام مشترک ثانی کے بغیر پایا جائے گا، کیونکہ اعم کا تقاضا ہی یہی ہوتا ہے، پھر یہ بعض اس ماہیت اور نوع ثالث کے درمیان تمام مشترک تو ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ یہ خلاف مفروض ہے، اخص اور مابین بھی نہیں ہو سکتا، مساوی آپ نہیں مانتے، تو پھر وہ اعم ہوگا، اس کے لیے اور کوئی تمام مشترک ماننا پڑے گا، اسی طرح انواع کے درمیان یہ سلسلہ چلتا چلا جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ تمام مشترکات کا یہ سلسلہ یا تو الی غیر النہایہ چلتا جائے گا، یا ایک امر مساوی تک پہنچے گا، پہلا احتمال باطل ہے، اس لیے کہ اس میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے، لہذا یہ طے ہو گیا کہ یہ بعض، تمام مشترک کے مساوی ہوگا۔

معارض کہتا ہے کہ ماتن نے کہا کہ اگر اس بعض کو تمام مشترک سے اعم مانیں تو تسلسل لازم آتا ہے، حالانکہ تسلسل اس صورت میں لازم نہیں آرہا، کیونکہ تسلسل کہتے ہیں غیر متناہی امور کا ترتب، اور دلیل سے ماہیت کے اجزاء کا ترتب لازم نہیں آرہا، اس لیے کہ یہاں جو تمام مشترکات نکالے جارہے ہیں یہ ایک دوسرے کے جزء نہیں ہیں، ہاں اگر جزء ہوتے تو پھر آپ کی بات درست ہوتی، اس لیے ماتن کا قول ولا یتسلسل محل پر نہیں ہے؟ شارح فرماتے ہیں کہ آپ کا اعتراض مضبوط ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ ماتن نے تسلسل سے ”ماہیت میں غیر متناہی امور کا پایا جانا مراد لیا ہو“ یہ ایک تاویل ہے، جو متعارف نہیں ہے۔

جب تینوں قسمیں درست نہیں ہیں اس لیے طے ہو گیا کہ تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہوگا، اور ماہیت کا جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ ہر حال میں فصل ہوگا، خواہ بالکل ہی مشترک نہ ہو، یا وہ تمام مشترک کا بعض ہو اور اس کے مساوی ہو، پہلی صورت میں وہ اس لیے فصل ہے کہ جب وہ جزء مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہو

گا، اور ماہیت کو تمام مشارکات سے ممتاز کرے گا، اور دوسری صورت میں وہ اس لیے فصل ہے کہ جب وہ جزء تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو، تو وہ تمام مشترک کے لیے فصل ہوگا، کیونکہ وہ جزء تمام مشترک کے ساتھ مختص ہے، اور تمام مشترک ماہیت کے لیے جنس (ہے تو وہ جزء) ماہیت کی جنس کی فصل ہوا، اور جنس ماہیت کی فصل، ماہیت کی فصل ہوتی ہے، کیونکہ جب وہ جزء جنس کو جمع ماعدہ سے ممتاز کرے گا، تو ماہیت کو بھی بعض ماعدہ سے ضرور ممتاز کرے گا، اس لیے کہ جنس کے جمع ماعدہ، ماہیت کے بعض ماعدہ ہوتے ہیں، اور ماہیت کی فصل وہی ہوتی ہے، جو ماہیت کو فی الجملہ ماعدہ سے ممتاز کرے۔

جنس کے جمع اغیار، ماہیت کے بعض اغیار ہیں، کیونکہ جنس کے اغیار وہ ہیں جن پر جنس کی نقیض صادق آئے، مثلاً لاجیوان، اور ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض مثلاً لا انسان صادق آئے، اور جنس چونکہ عام ہے، اور ماہیت خاص، اس لیے جنس کی نقیض خاص اور ماہیت کی نقیض عام ہوگی، یہی وجہ ہے کہ جہاں لاجیوان صادق ہوگا، وہاں لا انسان بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں لا انسان صادق ہو، وہاں لا حیوان بھی صادق ہو، یہ ضروری نہیں، کیونکہ وہ اگر چہ انسان تو نہیں لیکن حیوان کی کوئی دوسری قسم ہو سکتی ہے۔

یاجب حساس کو تمام مشترک یعنی حیوان کی طرف منسوب کریں تو اس کو اس کے جمع اغیار یعنی شجر و حجر سے ممتاز کر دیتا ہے، کیونکہ یہی اس کے جمع ماعدہ ہیں، اور جب حساس کو انسان کی طرف منسوب کریں، تو اس کو اس کے بعض اغیار یعنی شجر و حجر سے ممتاز کرتا ہے، لیکن تمام حیوان انسان کے ساتھ حساس ہونے میں شریک ہوتے ہیں، چنانچہ ماتن نے اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لیے، ”کیف ماکان“ فرمایا کہ وہ جزء خواہ بالکل ہی مشترک نہ ہو، یا وہ تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو، جوئی بھی صورت ہو، وہ بہر حال فصل ہے۔

مشارکات جنسیہ اور وجودیہ

فصل ماہیت کو اس کے مشارکات فی الجنس اور فی الوجود دونوں سے ممتاز کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ دلیل سے تو صرف یہ ثابت ہو رہا ہے کہ وہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو، تو اس ماہیت کی فی الجملہ تمیز دینے والا ہوگا، یہی فصل ہے، لیکن وہ جزء جو تمام مشترک کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دینے والا ہو، حتیٰ کہ اگر ماہیت کے لیے فصل ہے تو اس کے لیے جنس بھی ضرور ہو، یہ دلیل سے ثابت نہیں ہو رہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک وہ جنس اور فصل سے مرکب ہو، اور دوسری وہ جو جزئین متساویین سے مرکب ہو، اس کے اندر کوئی جنس نہیں ہوتی، تو ماتن نے ”فی جنس“ سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ اگر وہ ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہو، تو وہ فصل اس کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی، اور ”فی وجود“ سے اشارہ کر دیا کہ اگر ماہیت جزئین متساویین سے مرکب ہو، تو وہاں وہ فصل اس ماہیت کو وجود اور ضمیمہ میں ممتاز کرے گی۔

نسبتوں کے بغیر دلیل

شارح فرماتے ہیں کہ چاروں نسبتوں یعنی تساوی، بتاین، اعم اور اخص کے بغیر بھی دلیل کو مختصر بیان کرنا ممکن ہے، بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ تمام مشترک کا بعض اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو، تو وہ تمام مشترک کے ساتھ مختص ہوگا، اس لیے وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا، کیونکہ ایک چیز جب دوسری کسی چیز کے ساتھ خاص ہو، تو وہ اس کے لیے فصل ہوتی ہے، اور چونکہ تمام مشترک ایک جنس ہے، اس لیے یہ بعض جنس کے واسطے سے اس ماہیت یعنی انسان کے لیے بھی فصل ہے، اور اگر وہ بعض ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو، تو وہ ان میں تمام مشترک تو ہونہیں سکتا، کیونکہ یہ خلاف مفروض ہے، بلکہ ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک کا بعض ہوگا.....

اجزاء مفردہ میں کلام ہے

معرض کہتا ہے کہ ماہیت کے جزء کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ جو ہر ناطق اور جو ہر حساس مثلاً ماہیت انسان کا جزء ہے، حالانکہ یہ نہ جنس ہے، اور نہ فصل؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو مفرد اجزاء میں ہے، اور جو ہر ناطق اور جو ہر حساس مرکبات میں سے ہیں، اس لیے ہم پر اعتراض وارد نہیں ہوتا، ہاں ہم جسم نامی سے ضرور بحث کرتے ہیں، وہ بھی اگرچہ مرکب ہے لیکن اس میں اصل ”نامی“ مقصود ہوتا ہے، اس کے ساتھ جسم کو اس لیے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ صفت کے ساتھ موصوف کا بھی ذکر ہو جائے، اور یہ معلوم ہو جائے کہ نامی صرف جسم ہوتا ہے۔

قال: وَرَسْمُوهُ بِأَنَّهُ كُلُّ شَيْءٍ يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ فَعَلَى هَذَا الْوَسْطِ كَبَتْ حَقِيقَةُ مَنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أَمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ كَانَ كُلُّ مِنْهَا فَصْلًا لَهَا لِأَنَّهُ يُمَيِّزُهَا عَنْ مِثْلِهَا فِي الوجودِ

ترجمہ: اور مناطق نے فصل کی تعریف یوں کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے، جو شی پر ای شی ہونی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو، پس اگر کوئی حقیقت دو متساوی امر یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، تو ان میں سے ہر ایک، اس کے لیے فصل ہوگا، کیونکہ وہ اس کو مشارک فی الوجود سے امتیاز دیتا ہے۔

اقول: رَسْمُوا الْفَصْلَ بِأَنَّهُ كُلُّ شَيْءٍ يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ كَالنَّاطِقِ وَالْحَسَّاسِ فَإِنَّهُ إِذَا سِيلَ عَنِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَنِ زَيْدٍ بِأَيْ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ فَالْجَوَابُ أَنَّهُ نَاطِقٌ أَوْ حَسَّاسٌ لِأَنَّ السُّؤَالَ بِأَيْ شَيْءٍ هُوَ إِنَّمَا يُطْلَبُ بِهِ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ فِي الْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يُمَيِّزُهَا يَصْلُحُ الْجَوَابَ ثُمَّ إِنَّ طَلِبَ الْمُمَيِّزِ الْجَوْهَرِيَّ

یكونُ الجوابُ بالفصلِ وإنْ طُلِبَ المُمَيِّزُ العرضيُّ يكونُ الجوابُ بالخاصةِ فالكلُّي جنسٌ يَشْمَلُ سائرَ الكلياتِ وبقولنا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي أَيِّ شَيْءٍ هُوَ يُخْرِجُ النُّوعَ والجنسَ والعرضَ العامَ لأنَّ النُّوعَ والجنسَ يُقَالانِ فِي جوابِ ما هوَ لَا فِي جوابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ والعرضُ العامُ لَا يُقَالُ فِي الجوابِ اصْلاً وَبِقَوْلنا فِي جوهرِهِ يُخْرِجُ الخاصَّةَ لِأَنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مُمَيَّزَةً لِلشَّيْءِ لَكِنْ لَا فِي جوهرِهِ وَذَاتِهِ بَلْ فِي عَرْضِهِ -

فإن قلتَ السائلُ بَأَيِّ شَيْءٍ هُوَ إِنْ طُلِبَ مُمَيِّزُ الشَّيْءِ عَنْ جميعِ الاغيارِ لَا يكونُ مثْلُ الحساسِ فصلاً لِلانسانِ لِأَنَّهُ لَا يُمَيِّزُ عَنْ جميعِ الاغيارِ وَإِنْ طُلِبَ المُمَيِّزُ فِي الجملةِ سواءَ كانَ عَنْ جميعِ الاغيارِ أَوْ مِنْ بَعْضِها فالجنسُ مُمَيِّزُ الشَّيْءِ عَنْ بَعْضِها فَيَجِبُ أَنْ يكونَ صالحاً لِلجوابِ فَلَا يُخْرِجُ عَنْ الحَدِّ فنقولُ لَا يَكْفِي فِي جوابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي جوهرِهِ التَّمْيِزُ فِي الجملةِ بَلْ لَابُدُّ مَعَهُ مِنْ أَنْ لَا يكونَ تمامَ المشتركِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنوعٍ آخَرَ فَالجنسُ خَارِجٌ عَنْ التعريفِ وَلَمَّا كانَ مُحْصَلاً أَنَّ الفصلَ كُلِّيَّ ذاتيٍّ لَا يكونَ مقولاً فِي جوابِ ما هوَ وَيَكُونُ مُمَيِّزَ الشَّيْءِ فِي الجملةِ فَلَوْ قَرَضْنَا ماهيةً مُتَرَكِّبَةً مِنْ امرينِ مُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ كماهيةِ الجنسِ العَالِيِ والفصلِ الاخيرِ كانَ كُلُّ مِنْها فصلاً لَهَا لِأَنَّهُ يُمَيِّزُ الماهيةَ تَمِيْزاً جَوْهَرِيّاً عَمَّا يُشَارِكُها فِي الوجودِ وَيَحْمَلُ عَلَيْها فِي الجوابِ أَيُّ موجودٍ هُوَ وَاعْلَمْ أَنَّ قَدَ ماءِ المنطقيينَ زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ ماهيةٍ لَهَا فصلٌ وَجَبَ أَنْ يكونَ لَهَا جنسٌ حَتَّى أَنْ الشَّيْخَ تَبَعَهُمْ فِي الشِّفَاءِ وَحَدَّ الفصلَ بِأَنَّهُ كُلِّيٌّ مقولٌ عَلَى الشَّيْءِ فِي جوابِ أَيُّ هُوَ فِي جوهرِهِ مِنْ جنسِهِ وَإِذَا لمْ يَساعِدْهُ البرهانُ عَلَى ذالِكَ نَبَّهَ المصنِّفُ عَلَى ضَعْفِهِ بِالْمِشَارَكَةِ فِي الوجودِ أَوَّلًا وَبِإِيرادِ هَذَا الاحتمالِ ثانياً.

ترجمہ: اقول: مناطقہ نے فصل کی تعریف یوں کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے، جو شی پر ای شی ہونی جوہرہ و ذاتہ کے جواب میں محمول ہو، جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب انسان یا زید کے بارے میں سوال کیا جائے کہ وہ اپنے جوہر کے اعتبار سے کیا ہے؟ تو اس کا جواب ناطق یا حساس ہے، اس لیے کہ ای شی ہو کے ذریعہ سوال میں وہ چیز طلب کی جاتی ہے، جو شی کوئی الجملہ متنازعہ کر دے، لہذا ہر وہ چیز جو اس ماہیت کوئی الجملہ متنازعہ کرے وہ جواب ہو سکتی ہے، پھر اگر تمیز جوہری مطلوب ہو، تو جواب فصل سے ہوگا، اور اگر مطلوب تمیز عرضی ہو، تو جواب خاصہ سے ہوگا، پس (فصل کی تعریف میں) لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے، جو تمام کلیات کو شامل ہے، اور ہمارے قول، تکمیل علی الشی فی جواب ای شی ہو سے نوع، جنس اور عرض عام نکل گیا، اس لیے کہ نوع اور جنس ماہو کے جواب میں بولے جاتے ہیں، نہ کہ ای شی کے جواب میں،

اور عرض عام بالکل جواب میں مقول نہیں ہوتا، اور ہمارے قول: فی جوہرہ سے خاصہ نکل گیا، کیونکہ خاصہ گوشہ کو تمیز دینے والا ہے، لیکن جوہرہ ذات کے اعتبار سے نہیں، بلکہ عرض کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

اگر آپ کہیں کہ ای شے ہو کے ذریعہ سائل اگر شے کا وہ تمیز طلب کرے جو اس کو جمع ماعدہ سے ممتاز کر دے، تب تو حساس جیسا تمیز انسان کے لیے فصل نہ ہوگا، کیونکہ یہ جمع ماعدہ سے تمیز نہیں دیتا، اور اگر وہ تمیز فی الجملہ طلب کرے، عام ازیں کہ وہ جمع ماعدہ سے تمیز دے، یا بعض سے، تو پھر جنس بھی شے کو (چونکہ) بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے، اس لیے اس کا صالح جواب ہونا ضروری ہوگا، اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی؟

ہم کہیں گے کہ ای شے فی جوہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شے اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو، اس لیے جنس (فصل کی) تعریف سے خارج ہے۔

اور چونکہ کلام کا حاصل یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے، جو ماحو کے جواب میں نہ بولی جائے، اور شے کے لیے فی الجملہ تمیز ہو، تو اگر ہم ایسی ماہیت فرض کریں جو دو متساوی یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی ماہیت، تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لیے فصل ہوگا، اس لیے کہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے جوہری تمیز دیتا ہے، اور اس پر ای موجود ماحو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ متقدمین مناطقہ کا خیال یہ ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا بھی ضروری ہے، یہاں تک کہ شیخ نے بھی ”شفاء“ میں ان کی پیروی کرتے ہوئے فصل کی تعریف یوں کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے، جو شے پر ای شے فی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں بولی جائے، چونکہ دلیل اس کی مساعدت نہیں کرتی، اس لیے ماتن نے اولاً مشارکت فی الوجود کے ذریعہ، اور ثانیاً اس احتمال کو صراحتہ ذکر کر کے اس کے ضعف پر آگاہ کر دیا۔

فصل کی تعریف

هو کلی يحمل على الشئ في جواب اي شئ هو في جوهره ”فصل“ وہ کلی ہے، جو شے پر ”ای شے ہو فی جوہرہ“ کے جواب میں محمول ہوتی ہے، چنانچہ جب انسان یا زید کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کے جواب میں ناطق یا حساس واقع ہوتے ہیں، کیونکہ جب کسی چیز کے بارے میں ای شے ہو سے سوال کیا جائے تو اس وقت جواب میں وہ چیز مطلوب ہوتی ہے، جو شے کو فی الجملہ دوسروں سے ممتاز کر دے، خواہ جمع ماعدہ سے ممتاز کرے یعنی وہ تمیز جوہری ہو، تو اس وقت جواب میں فصل واقع ہوگی جیسے انسان کے بارے میں

سوال کیا جائے ای شئی ہونی جوہرہ؟ بیجاہ: انہ حیوان ناطق اور اگر ای شئی فی عرضہ سے سوال کیا جائے تو جواب میں خاصہ واقع ہوگا جیسے انسان کے لیے ضاحک۔

اس تعریف میں لفظ کلی جنس ہے، جو تمام کلیات کو شامل ہے، اور تکمل علی الشئی فی جواب ای شئی ہو سے نوع، جنس اور عرض عام خارج ہو گئے، کیونکہ جنس اور نوع تو ماہو کے جواب میں بولے جاتے ہیں، نہ کہ ای شئی ہو کے جواب میں، جبکہ عرض عام ان دونوں یعنی ”ماہو“ اور ”ای شئی ہو“ میں سے کسی کے جواب میں واقع نہیں ہوتا، اور ”فی جوہرہ“ سے خاصہ نکل گیا کیونکہ یہ بھی اگر چہ شئی کو فی الجملہ تمیز دیتا ہے لیکن فی جوہرہ نہیں بلکہ فی عرضہ تمیز دیتا ہے۔

”فصل“ کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ فصل کی مذکورہ تعریف جامع اور مانع نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ای شئی سے یا تو جمیع اغیار سے تمیز مطلوب ہوگا، یا تمیز فی الجملہ، پہلی صورت میں فصل کی یہ تعریف ”حساس“ پر صادق نہیں آتی، کیونکہ حساس ماہیت نوعی یعنی انسان کو جمیع ماعداسے ممتاز نہیں کرتا بلکہ بعض یعنی حجر و شجر سے ممتاز کرتا ہے، حیوانات سے تمیز نہیں دیتا، لہذا یہ فصل کی تعریف سے خارج ہو جائے گا، اس لیے فصل کی تعریف جامع نہ ہوئی، اور دوسری صورت میں جنس پر بھی تعریف صادق آتی ہے، جیسے انسان کے جواب میں جب حیوان بولا جائے تو اس جنس یعنی حیوان نے انسان کو بعض ماعدایں شجر و حجر سے تو ممتاز کر ہی دیا، گویا جنس بھی فی الجملہ تمیز ہے، اس لیے یہ بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گی، جس سے فصل کی تعریف مانع نہیں رہی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسری صورت ہے کہ ”ای شئی“ سے تمیز فی الجملہ مطلوب ہے، لیکن مطلقاً نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ کہ وہ تمیز فی الجملہ شئی اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو، جبکہ جنس میں تمام مشترک ہونے کی حیثیت کا فرما ہے، اس لیے فصل کی تعریف جنس پر صادق نہیں آتی، لہذا فصل کی تعریف جامع اور مانع ہے۔

فصل کا محصل

فصل کا محصل تین چیزیں ہیں (۱) فصل کلی ذاتی ہے (۲) ای شئی ہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے (۳) شئی کے لیے فی الجملہ تمیز ہوتی ہے، ان باتوں کی روشنی میں ماتن و شارح بعض لوگوں کے اس قول کی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو تو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے۔ گویا اس شئی کی جنس بالفرض نہ ہوئی تو بقول ان کے اس کے لئے فصل نہیں ہو سکتی، اور یہ بعض متقدمین مناطقہ کا نظریہ ہے اور شیخ بوعلی سینا نے بھی کتاب الشفاء میں اسی نظریہ کی پیروی کی ہے، چنانچہ شیخ نے فصل کی تعریف یوں کی:

”فصل وہ کلی ہے، جو ای شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں اس کی جنس سے بولی جائے“

چونکہ یہ نظریہ دلائل سے ہم آہنگ نہیں ہے، اور براہین اس کی مساعدت نہیں کرتے، اس لیے ماتن نے

اس کے ضعف پر تین طرح سے تنبیہ کی ہے:

(۱) ماتن نے فصل کے بارے میں کہا: وكيف ما كان يميز الماهية عن مشاركيها في جنس او وجود يعني فصل ماهيت کو بہر کیف مشارکات جنسیہ سے اگر ہوں تو، یا مشارکات وجودیہ سے ممتاز کرتی ہے، اس میں او ”وجود“ کا اضافہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگر جنس نہ ہو تو کم از کم اس ماہیت کے مشارکات فی الوجود تو ہیں ہی، ان سے وہ ضرور ممتاز کرے گی، جیسے اگر کوئی ماہیت دو متساوی جزوں سے مرکب ہو، تو یہ دونوں جزء اس ماہیت کے لیے فصل ہوں گے، اور ماہیت کو وجود اور شمیثیت کے مشارکات سے ممتاز کریں گے، اگرچہ یہاں اس ماہیت کی کوئی جنس نہیں ہے۔

(۲) ماتن نے فصل کی تعریف میں ای شی ہونی جوہرہ کے بعد ”من جنسیہ“ ذکر نہیں کیا، تاکہ اس نظریہ پر رد

ہو جائے۔

(۳) ماتن نے ایک احتمال ذکر کر کے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا، فرماتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر ماہیت دو متساوی امر یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، مثلاً جنس عالی کی ماہیت یا فصل اخیر کی ماہیت ہے، تو ان امور میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لیے بمنزلہ فصل کے ہوگا، اور اس کو مشارکات وجودیہ سے ممتاز کرے گا، اور اس ماہیت پر ”ای موجود ہو“ کے جواب میں محمول ہوں گے، حالانکہ اس ماہیت کی کوئی جنس نہیں ہے تاہم وہ امر اس ماہیت کے لیے فصل واقع ہو رہے ہیں، تو معلوم ہوا کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، جنس ہو تو، نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں اس کے لیے فصول واقع ہو سکتے ہیں، یہی مناطقہ کے ہاں صحیح مسلک ہے، اسی کی روشنی میں ماتن و شارح نے فصل کے بارے میں تفصیل سے کلام کیا۔

قال: وَالْفَصْلُ الْمُمَيِّزُ لِلنَّوْعِ عَنْ مُشَارِكِيهِ فِي الْجِنْسِ قَرِيبٌ إِنَّ مَيِّزَهُ عَنْهُ فِي جِنْسٍ

قَرِيبٍ كَالنَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ وَبَعِيدٌ إِنْ مَيِّزَهُ عَنْهُ فِي جِنْسٍ بَعِيدٍ كَالْحَسَّاسِ لِلْإِنْسَانِ .

ترجمہ: اور وہ فصل جو نوع (ماہیت) کو اس کے مشارک فی الجنس سے تمیز دینے والی ہو، (فصل) قریب ہے، اگر وہ اس کو جنس قریب میں تمیز دے، جیسے انسان کے لیے ناطق، اور (فصل) بعید ہے، اگر وہ اس کو جنس بعید میں تمیز دے، جیسے انسان کے لیے حساس۔

أقول: الفصلُ إمَّا مُمَيِّزٌ عَنِ الْمَشَارِكِ الْجِنْسِيِّ أَوْ عَنِ الْمَشَارِكِ الوجودِيِّ فَإِنْ

كَانَ مُمَيِّزًا عَنِ الْمَشَارِكِ الْجِنْسِيِّ فَهُوَ إمَّا قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ لِأَنَّهُ إِنْ مَيِّزَهُ عَنِ مَشَارِكَاتِهِ

فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَهُوَ الْفَصْلُ الْقَرِيبُ كَالنَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ يُمَيِّزُهُ عَنِ مَشَارِكَاتِهِ

فِي الْحَيَوَانِ وَإِنْ مَيِّزَهُ عَنِ مَشَارِكَاتِهِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيدِ فَهُوَ الْفَصْلُ الْبَعِيدُ كَالْحَسَّاسِ

لِلْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ يُمَيِّزُهُ عَنِ مَشَارِكَاتِهِ فِي الْجِسْمِ النَّامِيِّ وَإِنَّمَا إِبْتِغَاءُ الْقَرَبِ وَالْبَعْدِ فِي

الْفَصْلِ الْمُمَيِّزِ فِي الْجِنْسِ لِأَنَّ الْفَصْلَ الْمُمَيِّزَ فِي الوجودِ لَيْسَ مُتَحَقِّقًا الوجودِ بَلْ

هو مبنیٰ علی احتمال مذکور و رُبَمَا یُمْکِنُ أَنْ یُسْتَدَلَّ عَلَی بطلانِه بِأَنْ یَقَالَ لَوْ تَرَكْبَتْ ماهیة حقیقیة مِنْ امرین متساویین فإِذَا أَنْ لَا یَحْتَاجُ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرِ وَهُوَ مُحَالٌّ ضَرْوَرَةً وَجُوبِ احتیاجِ بعضِ اجزاءِ الماهیةِ الحقیقیةِ إِلَى البعضِ أَوْ یَحْتَاجُ فَإِنْ احتَاجَ كُلُّ مِنْهُمَا إِلَى الْآخَرِ یَلْزَمُ الدَّوْرُ وَلَا یَلْزَمُ التَّرْجِیحُ بَلَا مَرَجِحَ لِأَنَّهُمَا ذَاتِیَانِ مُتَسَاوِیَانِ فإِحتِیاجُ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ لَیْسَ أَوَّلَی مِنْ احتِیاجِ الْآخَرِ إِلَیْهِ أَوْ یَقَالَ لَوْ تَرَكْبَتْ الْجَنَسُ الْعَالِیُّ كَالْجَوْهَرِ مَثَلًا عَنْ امرین متساویین فَاحَدُهُمَا إِنْ كَانَ عَرْضًا فیلْزَمُ تَقَوُّمُ الْجَوْهَرِ بِالْعَرْضِ وَهُوَ مُحَالٌّ وَإِنْ كَانَ جَوْهَرًا فإِذَا أَنْ یَكُونَ الْجَوْهَرُ نَفْسَهُ فیلْزَمُ أَنْ یَكُونَ الْكُلُّ نَفْسَ جِزْئِهِ وَإِنَّهُ مُحَالٌّ أَوْ دَاخِلًا فِیْهِ وَهُوَ ایضًا مُحَالٌّ لِامْتِنَاعِ تَرَكْبِ الشَّیْءِ مِنْ نَفْسِهِ وَمِنْ غَیْرِهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ فیکون عَارِضًا لَهُ لَکِنْ ذَلِکَ الْجِزْءُ لَیْسَ عَارِضًا لِنَفْسِهِ بَلْ یَكُونُ الْعَارِضُ بِالْحَقِیْقَةِ هُوَ الْجِزْءُ الْآخَرُ فَلَا یَكُونُ الْعَارِضُ بِتَمَامِهِ عَارِضًا وَأَنَّهُ مُحَالٌّ فَلَیَنْظُرُ فِی هَذَا الْمَقَامِ فَإِنَّهُ مِنْ مَطَارِحِ الْأَذْکیَاءِ۔

ترجمہ: اقول: فصل یا تو مشارک جنسی سے تمیز دینے والی ہوگی یا مشارک وجودی سے، اگر مشارک جنسی سے تمیز ہو، تو وہ یا قریب ہے، یا بعید، کیونکہ اگر وہ جنس قریب میں مشارکات سے ممتاز کرے، تو وہ فصل قریب ہے، جیسے انسان کے لیے ناطق، اس لیے کہ ناطق انسان کو تمام مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کرتا ہے، اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے ممتاز کرے، تو وہ فصل بعید ہے، جیسے انسان کے لیے حساس، اس لیے کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک ہونے والی اشیاء سے ممتاز کرتا ہے، اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اسی فصل میں، جو میتر فی الجنس ہو، اس لیے کیا ہے کہ وہ فصل جو میتر فی الوجود ہو تحقیق الوجود نہیں ہے، بلکہ وہ صرف احتمال مذکور پر مبنی ہے۔

اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے، کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو، تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج نہ ہوگا، اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے، یا محتاج نہ ہوگا، اب اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو، تو دور لازم آئے گا، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیونکہ وہ دونوں ذاتی (اور) متساوی ہیں، لہذا ان میں سے ایک کی دوسرے کی طرف احتیاج، دوسرے کی اس کی طرف احتیاج سے اولیٰ نہیں ہے۔

(بطلان کی دوسری دلیل) یا یوں کہا جائے کہ اگر مثلاً جنس عالی جیسے جوہر دو متساوی امور سے مرکب ہو، تو ان میں ایک سے ایک اگر عرض ہو، تو جوہر کا تقوّم بالعرض لازم آئے گا، جو محال ہے، اور اگر جوہر ہو، تو یا تو مطلق جوہر (جنس عالی) بعینہ جوہر مفروض ہوگا، تو کل کا نفس جزء ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے،

اور اگر اس میں داخل ہو، تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ شی (جوہر) کا اپنی ذات اور اپنے غیر سے مرکب ہونا ممنوع ہے، یا اس سے خارج ہوگا، تو وہ اس جزء کے لیے عارض ہوگا، لیکن یہ جزء اس کی ذات کے لیے عارض نہ ہوگا، بلکہ حقیقتہً وہ دوسرا جزء عارض ہوگا، لہذا عارض (جوہر کل) تمامہ عارض نہ ہوگا، اور یہ محال ہے، آپ ذرا اچھی طرح غور کر لیں، کیونکہ یہ ذہین لوگوں کی پھسلنے کی جگہ ہے۔

فصل کی اقسام

فصل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) فصل قریب: وہ ہوتی ہے، جو ماہیت کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرے جیسے ناطق انسان کے لیے فصل قریب ہے، کیونکہ یہ انسان کو ان چیزوں سے تمیز دیتی ہے، جو اس کے ساتھ جنس قریب یعنی حیوان میں شریک ہیں۔

(۲) فصل بعید: وہ ہوتی ہے، جو ماہیت کو جنس بعید کے مشارکات سے تمیز دے، جیسے انسان کے لیے حساس فصل بعید ہے، کیونکہ یہ انسان کو ان چیزوں سے تمیز دیتا ہے، جو اس کے ساتھ جنس بعید یعنی جسم نامی میں شریک ہیں۔

قرب و بعد کا اعتبار کس فصل میں

مذکورہ دو قسمیں اس فصل کی ہیں، جو ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے، کیونکہ وہ فصل جوشی کو مشارکات وجودیہ سے تمیز دے، متحقق الوجود نہیں ہے، بس یہ فرضی احتمال پر مبنی ہے، اس لیے اس میں قرب و بعد کا لحاظ نہیں کیا گیا، اور اس کی اقسام نہیں کی گئیں، بخلاف اس فصل کے جو ماہیت کو مشارک فی الجنس سے تمیز دے، اس کی اقسام بیان کی گئی ہیں، کیونکہ اس کا وجود متحقق ہے۔

متساوی امور سے ماہیت کی ترکیب

وہ ماہیت جو دو متساوی امر یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، باطل ہے، اس بطلان پر شارح نے دو دلیلیں بیان کی ہیں:

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو متساوی امور میں سے ایک امر دوسرے امر کا محتاج نہ ہوگا، یا محتاج ہوگا، پہلی صورت یعنی محتاج نہ ہونا، یہ محال اور ناممکن ہے، اس لیے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں، اور اگر دوسری صورت یعنی محتاج ہونا ہو، تو یہ بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر ان اجزاء میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو، تو دور لازم آتا ہے، یہ بھی محال ہے، اور اگر ایک محتاج ہو اور دوسرا محتاج نہ ہو، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، جیسے مثلاً ”ا“ موقوف ہے ”ب“ پر، لیکن ”ب“

”ا“ پر موقوف نہیں، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ یہ دونوں ذاتی اور آپس میں مساوی ہیں، اس لیے ایک کو محتاج قرار دینا، اور دوسرے کو محتاج قرار نہ دینا، یہ بلاوجہ ایک کو دوسرے پر فوقیت دینا ہے، اور ترجیح بلا ترجیح جائز نہیں ہے، یہ سب لوازم چونکہ باطل ہیں، اس لیے مابین حقیقہ کا تساوی امور سے مرکب ہونا بھی باطل ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی جنس عالی مثلاً جوہر امرین متساویین ”ا“ اور ”ب“ سے مرکب ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں، ان میں سے ایک عرض ہوگا یا جوہر، اگر ان میں سے ایک جوہر ہو، تو پھر وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو مطلق جوہر یعنی جنس عالی بعینہ وہ جوہر ہوگا، جس کو جزء فرض کیا گیا، یا اس کا جزء داخل ہوگا، یا اس سے خارج ہوگا، یہ چاروں احتمال باطل ہیں:

(۱) اگر ان میں سے ایک عرض ہو، تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) جوہری حقیقت کا جوہر اور عرض سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے، کیونکہ جب کسی مرکب میں کوئی ایک جزء عرض ہو، تو وہ مرکب بھی عرض ہی ہوتا ہے، جوہر نہیں ہوتا (۲) جوہر کا تقوم بالعرض یعنی عرض کا جوہر پر حمل لازم آتا ہے، جو محال ہے۔

(۲) اور اگر ان میں سے ایک جوہر ہو، تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں، جو اوپر ذکر کی جا چکی ہیں، ان تین میں سے پہلی صورت یعنی جوہر مطلق بعینہ وہ جوہر ہو جس کو جزء فرض کیا گیا ہے، یہ بھی باطل ہے، اس لیے کہ اس صورت میں کل کا عین جزء ہونا لازم آ رہا ہے، جو محال ہے، کیونکہ جب ایک جزء مثلاً ”ب“ کو جوہر کا عین بنالیا گیا، تو پھر نہ ”کل“، کل رہا، اور نہ جزء، جزء رہا۔

(۳) اور دوسری صورت یعنی جوہر جزء داخل ہو، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں شئی کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ جب ”ب“ کو مثلاً جوہر کا عین بنالیا گیا، تو اب جوہر کا عین جوہر (ب) اور غیر (ا) سے مرکب ہونا لازم آئے گا یہی ترکیب الی نفسہ والی غیرہ ہے، جو باطل ہے۔

(۴) اور تیسری صورت یعنی جوہر جزء سے خارج ہو، یہ بھی باطل ہے، کیونکہ جب جوہر جزء سے خارج ہوگا، تو یہ جوہر کل اس کو عارض ہوگا، لیکن تمامہ نہیں بلکہ بجزہ عارض اور محمول ہوگا، کیونکہ ایک چیز اپنے آپ پر عارض اور محمول نہیں ہو سکتی، ہاں صرف دوسرا جزء اس جوہر معروض پر عارض ہوگا، مثلاً ہم فرض کرتے ہیں کہ جوہر عارض ”ا“ اور ”ب“ سے مرکب ہے، اور جوہر معروض ”ا“ ہے تو اب اس ”ا“ پر جب جوہر عارض (جو ”ا“ اور ”ب“ سے مرکب ہے) کا حمل ہوگا، تو تمامہ نہیں ہوگا یعنی جوہر معروض (”ا“) پر ”ا“ اور ”ب“ دونوں کا حمل نہیں ہوگا، بلکہ بجزہ حمل ہوگا، یعنی جوہر معروض پر صرف ”ب“ کا حمل تو ہوگا، لیکن وہ ”ا“ جو جوہر کل میں ہے، اس کا حمل جوہر معروض پر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ شئی اپنے آپ پر عارض اور محمول نہیں ہو سکتی، تو جب جوہر کا ایک جزء یعنی ”ا“ جوہر معروض پر عارض نہ ہوا، تو جوہر عارض تمامہ عارض نہ ہوا، بجز نہ عارض ہوا، اور یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

جب یہ چاروں احتمال باطل ہیں، تو جو چیز باطل کو مستلزم ہے یعنی امرین متساویین یا چند امور متساویہ سے

ماہیت کی ترکیب بھی باطل ہے۔

قال: وأما الثالث فإن امتنع انفكاكُهُ عن الماهية في اللازم والافهو العرض المفارق واللازم قديكون لازماً للوجود كالسواد للحشى وقديكون لازماً للماهية كالزوجة للاربعة وهو إمامين وهو الذى يكون تصوُّره مع تصور ملزومه كافياً فى جزم الذهن باللزوم بينهما كالانقسام بمتساويين للاربعة وإما غير بين وهو الذى يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط كتساوى الزوايا للثلث للقائمتين للمثلث وقديقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه تصوُّره والأول أعم والعرض المفارق إما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجه وإما بطيئه كالشيب والشباب.

ترجمہ: اور تیسری کلی، اگر اس کا ماہیت سے جدا ہونا ناممکن ہو، تو وہ لازم ہے، ورنہ وہ عرض مفارق ہے، اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے، جیسے حبشی کے لیے سیاہی، اور کبھی لازم ماہیت جیسے چار کے لیے جفت ہونا، اور وہ (لازم) یا بین ہے، اور یہ وہ ہے کہ اس کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ، ان دونوں میں لزوم کے یقین کے لیے کافی ہو، جیسے چار کا برابر منقسم ہونا، اور غیر بین ہے، اور یہ وہ ہے کہ ان (لازم و ملزوم) میں ذہن کا جزم باللزوم (لزوم کا یقین) ایک واسطہ کی طرف محتاج ہو، جیسے مثلث کے تین زاویوں کا قائمیت کے برابر ہونا، اور کبھی بین کا اطلاق اس لازم پر کیا جاتا ہے، جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو، اور پہلا اعم ہے، اور عرض مفارق یا جلد ہی زائل ہو جاتا ہے جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی، یا بطئی الزوال (دیر سے زائل) ہوتا ہے جیسے بڑھاپا اور جوانی۔

أقول: الثالث من اقسام الكلّى ما يكون خارجاً عن الماهية وهو إما أن يمتنع انفكاكُهُ عن الماهية أو يُمكن انفكاكُهُ والأول العرض اللازم كالفردية للثلثة والثانى العرض المفارق كالكتابة بالفعل للإنسان واللازم إما لازم للوجود كالسواد للحشى فإنه لازم لوجوده وشخصه لا لِمَاهِيَّتِهِ لأن الإنسان قديوجد بغير السواد ولو كان السواد لازماً للإنسان لكان كلُّ إنسان اسودَّ وليس كذلك وإما لازم للماهية كالزوجة للاربعة فإنه متى تحققت ماهية الاربعة امتنع انفكاكُ الزوجة عنها لا يقال هذا تقسيمُ الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن اللازم على ما عرّفه ما يمتنع انفكاكُهُ عن الماهية وقد قسّمه إلى ما لا يمتنع انفكاكُهُ عن الماهية وهو لازم الوجود وإلى ما يمتنع وهو لازم الماهية لأننا نقول لأنّنا أن لازم الوجود لا يمتنع انفكاكُهُ عن الماهية غايةً ما فى الباب أنه لا يمتنع انفكاكُهُ عن الماهية من حيث هى لكن

لايسر منه أنه لا يمتنع انفكاكه عن الماهية في الجملة فإنه مُمتنع الانفكاك عن الماهية الموجودة وما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة فهو ممتنع الانفكاك عن الماهية في الجملة فإن ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الجملة إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث أنها موجودة أو يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي والثاني لازم الماهية والأول لازم الوجود فمورد القسمه متناول لقسميه ولو قال اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء لم يرد السؤال .

ثم لازم الماهية إما بين أو غير بين أما اللازم البين فهو الذي يكفي تصوّره مع تصوّر ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما كالانقسام بمتساويين للاربعة فإن من تصوّر الاربعة وتصور الانقسام بمتساويين جزم بمجرد تصوّرهما بأن الاربعة منقسمة بمتساويين وأما اللازم الغير البين فهو الذي يفتقر في جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط كتساوي الزوايا للثلاث للقائمتين للمثلث فإن مجرد تصوّر المثلث وتصور تساوي الزوايا للقائمتين للمثلث لا يكفي في جزم الذهن بأن المثلث متساوي الزوايا للقائمتين بل يحتاج إلى وسط .

وهنا نظر وهو أن الوسط على مافسره القوم ما يقترون بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا مثلاً إذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالمقارن بقولنا لأنه وهو المتغير وسط وليس يلزم من عدم افتقار اللزوم إلى وسط أنه يكفي فيه مجرد تصوّر اللازم والملزوم بجواز توقفه على شيء آخر من حدس أو تجربة أو إحساس أو غير ذلك فلو اعتبرنا الإقتدار إلى الوسط في مفهوم غير البين لم ينحصر لازم الماهية في البين وغيره لوجود قسم ثالث .

وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره ككون الإثنين ضعفاً للواحد فإن من تصوّر الاثنين أدرك أنه ضعف الواحد والمعنى الأول أعم لأنه متى يكفي تصوّر الملزوم في اللزوم يكفي تصوّر اللازم مع تصوّر الملزوم وليس كلما يكفي تصوّر أن يكفي تصوّر واحد والعرض المفارق إما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجع وإما بطيء الزوال كالشيب والشباب وهذا التقسيم ليس بحاصر لأن العرض المفارق هو مالا يمتنع انفكاكه عن الشيء ومالا يمتنع انفكاكه عن الشيء لا يلزم أن يكون منفكاً حتى ينحصر في سريع الانفكاك وبطيئه لجواز أن لا يمتنع انفكاكه عن الشيء ويدوم له كحركات الأفلاك .

ترجمہ: اتوں: اقسام کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو، پس اس کا ماہیت سے جدا ہونا یا متمنع ہوگا، یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا، پہلا: عرض عام ہے جیسے تین کا طاق ہونا، اور دوسرا: عرض مفارق ہے، جیسے انسان کے لیے بالفعل کتابت، اور لازم یا لازم وجود ہے، جیسے حبشی کے لیے سیاہی، کیونکہ یہ سیاہی اس کے وجود اور شخص (ذات) کے ساتھ لازم ہے، نہ کہ اس کی ماہیت کے لیے، اس لیے کہ انسان سیاہی کے بغیر پایا جاتا ہے، اور اگر سیاہی انسان کو لازم ہوتی، تو ہر انسان کالا ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور یا لازم ماہیت ہے، جیسے چار کا جفت ہونا، کیونکہ جب چار کی ماہیت تحقق ہو جائے تو اس سے زوجیت (جفت ہونا) کا انفکاک ناممکن ہے۔

نہ کہا جائے کہ یہ شی کی اس کے نفس اور غیر کی طرف تقسیم ہے، کیونکہ لازم اس کی ذکر کردہ تعریف کے مطابق، وہ ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ناممکن ہو، اور ماتن نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ناممکن نہ ہو، اور یہ لازم وجود ہے، اور اس کی طرف جس کا جدا ہونا متمنع ہو، اور یہ لازم ماہیت ہے؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا متمنع نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا ماہیت سے اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے، جدا ہونا متمنع نہیں ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا ماہیت سے جدا ہونا فی الجملہ متمنع نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ماہیت موجودہ سے متمنع الانفکاک ہے، اور جس کی ماہیت موجودہ سے جدائی متمنع ہو، تو وہ ماہیت سے فی الجملہ متمنع الانفکاک ہے، کیونکہ جس کا انفکاک ماہیت سے متمنع ہو یا تو اس کا انفکاک ماہیت سے بائیں حیثیت متمنع ہوگا، کہ وہ ماہیت موجود ہے، یا اس کا انفکاک ماہیت سے اس حیثیت سے متمنع ہوگا کہ وہ ماہیت، ماہیت ہے، ثانی لازم ماہیت ہے، اور اول لازم وجود، لہذا تقسیم دو قسموں کو شامل ہے، اگر ماتن (لازم کی تعریف میں) یوں کہتے کہ لازم وہ ہے جس کا شی سے انفکاک متمنع ہو، تو اعتراض ہی وارد نہ ہوتا۔

پھر لازم ماہیت یا بین ہے یا غیر بین، بہر حال لازم بین وہ ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ ان دونوں کے درمیان عقلاً جزم بالملزوم میں کافی ہو، جیسے چار کا برابر تقسیم ہونا، کیونکہ جو شخص چار کا تصور کر لے اور برابر منقسم ہونے کا، تو وہ صرف ان کے تصور کی وجہ سے اس بات کا یقین کر لے گا، کہ چار برابر منقسم ہوتا ہے، اور لازم غیر بین وہ ہے کہ جس میں ذہن ان دونوں کے درمیان جزم بالملزوم میں کسی دلیل کا محتاج ہو جیسے مثلث کے تین زاویوں کا قاعدتین کے مساوی ہونا، کیونکہ صرف مثلث کا تصور اور مثلث کے زاویوں کا قاعدتین کے مساوی ہونے کا تصور، اس بات کے یقین کے لیے کافی نہیں ہے کہ مثلث قاعدتین کے زاویوں کے برابر ہوتی ہے، بلکہ یہ دلیل کی محتاج ہے۔

اور یہاں نظر ہے، وہ یہ کہ ”وسط“ قوم کی تفسیر کے مطابق وہ ہے جو ہمارے قول ”لانہ“ سے مقترن ہو،

جب کہا جائے ”لانہ کذا“ مثلاً جب ہم العالم محدث، لانہ متغیر کہیں تو ہمارے قول ”لانہ“ سے جو مقارن ہے یعنی ”متغیر“ یہ ”وسط“ ہے، اور لزوم کے وسط (دلیل) کی طرف محتاج نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں صرف لازم و ملزوم کا تصور کافی ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کئی آخر حدس، تجربہ، اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو، تو ہم اگر غیر بین کے مفہوم میں احتیاج الی الدلیل کا اعتبار کریں، تو لازم ماہیت، بین اور غیر بین میں منحصر نہ ہوگا، ایک تیسری قسم موجود ہونے کی وجہ سے (دھو ما یحتاج الی امر آخر من حدس واخوانہ)۔

اور کبھی بین اس لازم پر پولا جاتا ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو جیسے دو کا ایک کے لیے دو گنا ہونا، کیونکہ جو شخص اشین کا تصور کرے وہ اس کو ایک کا دو گنا پائے گا، اور پہلا معنی اعم ہے، کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہوگا، تو لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ ضرور کافی ہوگا، لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہوں تو ایک تصور بھی کافی ہو، اور عرض مفارق یا جلدی زائل ہوگا، جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی، اور یادیر سے زائل ہوگا، جیسے بڑھاپا اور جوانی، اور یہ تقسیم حاضر نہیں ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کی شے سے جدائی ممنوع نہ ہو، اور جس کا انفکاک شے سے ممنوع نہ ہو اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ منفک ہو، یہاں تک وہ سربع الزوال یا بطبی الزوال میں منحصر ہو، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کا انفکاک شے سے ممنوع نہ ہو، لیکن وہ شے کے لیے ہودائی، جیسے افلاک کی حرکات۔

عرض لازم اور مفارق

ماتن نے کلی کے بارے میں اس کے افراد کے اعتبار سے تین احتمال ذکر کئے تھے کہ وہ اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی یا جزء داخل ہوگی یا ماہیت سے خارج ہوگی، اس ”قال“ میں تیسرے احتمال کو ذکر کر رہے ہیں کہ جو کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو، وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ماہیت سے اس کا انفکاک ممنوع ہوگا، یا ممکن ہوگا، اول کو ”عرض لازم“ کہتے ہیں جیسے تین کے لیے فردیت یعنی طاق ہونا لازم ہے، اور ثانی کو ”عرض مفارق“ کہتے ہیں جیسے انسان کے لیے کتابت۔

عرض لازم کی اقسام

عرض لازم کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) لازم وجود: وہ لازم جو شے کے وجود کو لازم ہو جیسے حبشی کے لیے سواد، یہ اس کے وجود کو لازم ہے، اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے، ماہیت تو اس کی حیوان ناطق ہے، کیونکہ اگر سواد انسان کی ماہیت کو لازم ہوتا تو پھر اس کا

تقاضا تو یہ ہے کہ کوئی انسان سواد کے بغیر موجود نہ ہوتا، حالانکہ لاتعداد انسان بغیر سواد کے موجود ہیں۔

(۲) لازم ماہیت: وہ ہوتا ہے، جوشی کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتا، جیسے چار کا جفت ہونا، کیونکہ جب بھی چار کی ماہیت تحقق ہوگی تو وہاں اس کے ساتھ زوجیت یعنی جفت ہونا ضرور پایا جائے گا، زوجیت اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔

عرض لازم کی تقسیم پر اعتراض و جواب

آپ نے لازم کی جو تقسیم لازم وجود اور لازم ماہیت کی طرف کی ہے، یہ باطل ہے، اس لیے کہ اس میں تقسیم شی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی ہے، وہ اس طرح کہ ماتن نے لازم (جو کہ مقسم ہے) کی تعریف یوں کی ہے: امتنع انفکاک عن الماہیہ، بعینہ یہی تعریف لازم ماہیت کی ہے، لہذا یہ تقسیم شی الی نفسہ ہوئی، اور الی غیرہ اس طرح کہ لازم وجود میں ماہیت سے اس کی جدائی ممکن نہیں بلکہ ممکن ہے، جبکہ لازم میں جو کہ مقسم ہے، امتناع کا حکم ہے، اور تقسیم شی الی نفسہ والی غیرہ چونکہ باطل ہے، اس لیے یہ تقسیم بھی باطل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا ممکن ہے، ہاں زیادہ سے زیادہ اتنی بات سے کہ لازم وجود کا ماہیت من حیث ہی ہی سے قطع نظر وجود خارجی کے جدا ہونا ممکن نہیں ہے، ممکن ہے، لیکن اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا کسی قدر ممکن نہ ہو، بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ لازم وجود کا ماہیت من حیث ہی ہی سے جدا ہونا ممکن تو ہو، لیکن کسی درجہ میں لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا ممکن اور محال بھی ہو، لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا کسی درجہ میں محال اور ممکن ہے، چونکہ لازم کی دونوں اقسام کے اندر بھی امتناع پایا جا رہا ہے، اس لیے تقسیم شی الی غیرہ تو لازم نہیں آتا، اور مقسم میں مطلق امتناع کا ذکر ہے جبکہ اس کی اقسام میں حیثیت کی قید ہے چنانچہ لازم وجود من حیث الوجود اور لازم ماہیت من حیث ہی ہی ہوتا ہے، تو مقسم اور اقسام میں فرق ہو گیا، اس لیے تقسیم شی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔

شرح اس جواب کی مزید وضاحت شکل اول سے کر رہے ہیں: لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیہ الموجودہ (صغریٰ)

وما یستمتع انفکاکہ عن الماہیہ الموجودہ فهو ممتنع الانفکاک عن الماہیہ فی الجملہ (کبریٰ) نتیجہ: لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیہ فی الجملہ۔

اور فان ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیہ کبریٰ کی دلیل ہے، کہ وہ شی جس کا ماہیت سے جدا ہونا ممکن ہو، وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممکن ہوگا، یہی لازم وجود ہے، اور یا اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی ہی سے ممکن ہوگا، یہ لازم ماہیت ہے، پس مقسم جو ممتنع الانفکاک فی الجملہ ہے، وہ دونوں قسموں کو شامل ہے۔

اور اگر ماتن لازم (جو کہ مقسم ہے) کی تعریف میں لفظ ماہیت کے بجائے ”شی“ کا لفظ استعمال کر کے یوں

تعریف کرتے، اللازم: ”ما یمتنع انفکاکه عن الشی“ تو کوئی اعتراض نہ ہوتا، لیکن میرے صاحب فرماتے ہیں کہ ماتن چونکہ تقسیم کلی کی مباحث سے ماہیت کے اعتبار سے تفصیل سے کلام کر رہے ہیں، اسی روایت کو برقرار رکھتے ہوئے یہاں بھی ”ماہیت“ کہہ دیا ہے۔

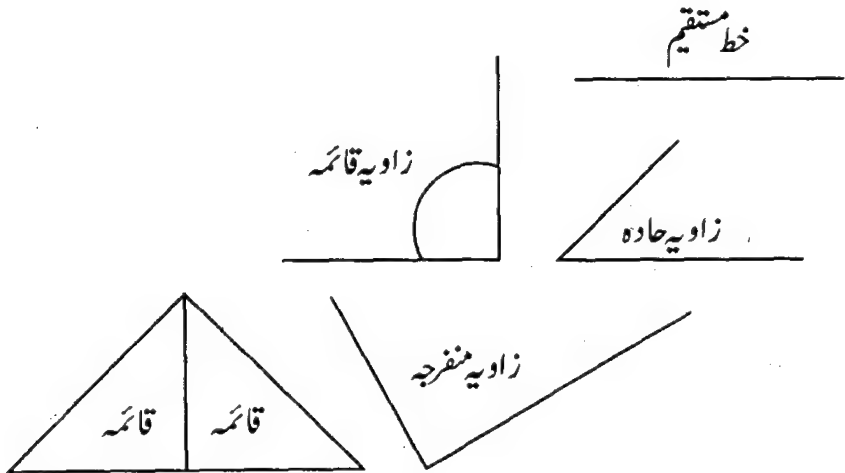
لازم ماہیت کی اقسام

لازم ماہیت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم بین: وہ ہوتا ہے جس میں لازم و ملزوم کے تصور سے عقل کو جزم بالملزوم حاصل ہو جائے، جیسے چار کا برابر تقسیم ہونا، کیونکہ جو شخص چار کا اور اس کے برابر تقسیم ہونے کا تصور کر لے، تو اسے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین ہو جاتا ہے، اسے پھر اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۳) لازم غیر بین: وہ ہوتا ہے جس میں لازم و ملزوم کے تصور سے عقل کو ان کے درمیان جزم بالملزوم حاصل نہ ہو، بلکہ کسی دلیل کی ضرورت پڑے جیسے مثلث کے تین زاویوں کا دو قائمہ کے برابر ہونا، اب یہ صرف تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دلیل ضروری ہے۔

زاویہ: اس ہیئت کو کہتے ہیں جو دو خطوں کے غیر تام احاطہ کی وجہ سے حاصل ہو، اس کی پھر تین قسمیں ہیں: قائمہ، حادہ، اور منفرجہ، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ایک خط مستقیم دوسرے خط مستقیم پر واقع ہو، تو جو خط واقع ہوگا، اس کی دونوں جانب دو زاویے پیدا ہوں گے، اب وہ دونوں برابر ہوں تو ان کو ”قائمہ“ کہتے ہیں، اور اگر ایک چھوٹا اور ایک بڑا ہو، تو چھوٹے کو حادہ اور بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں، اور مثلث اس شکل کو کہتے ہیں جو تین خطوط مستقیمہ کے احاطہ تامہ کی وجہ سے حاصل ہو، مثلث کے یہ تین زاویے دو قائمہ کے برابر ہوتے ہیں، ان کی صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:



لازم کی تقسیم پر ”نظر“

نظر کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو لازم ماہیت کی تقسیم بین اور غیر بین میں منحصر کر دی ہے، یہ انحصار صحیح نہیں، کیونکہ یہاں ایک اور قسم بھی ہے، آپ نے یہ کہا کہ لازم و ملزوم کے تصور سے عند العقل لزوم بالجزم ہو جائے تو وہ لازم بین ہے، اور اگر کسی دلیل کی ضرورت پڑ جائے تو وہ لازم غیر بین ہے، لیکن اگر لازم و ملزوم کے تصور سے بھی لزوم بالجزم نہ ہو، اور نہ کسی دلیل کی ضرورت پڑے بلکہ وہ لزوم حدس، تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو، تو یہ قسم نہ تو قسم اول میں داخل ہے، اور نہ قسم ثانی میں، گویا یہ قسم ثالث ہوئی، اس لیے تقسیم کا انحصار دو میں صحیح نہیں؟

بعض حضرات نے اس نظر کا یہ جواب دیا ہے کہ لازم غیر بین کی تعریف میں ذرا ترمیم کی جائے، اور اس سے ”وسط“ (دلیل) کی قید ختم کر کے اس کی تعریف یوں کی جائے: ”لازم و ملزوم کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل نہ ہو“ اب یہ وسط، حدس، تجربہ اور احساس سب پر صادق آئے گی، اس لیے کہ اس میں تقسیم ہو گئی ہے کہ وہ لزوم چاہے دلیل سے حاصل ہو، یا حدس، تجربہ اور احساس سے، لہذا تقسیم کا انحصار دو میں درست ہے۔

لازم بین کا دوسرا معنی

لازم بین کا دوسرا معنی یہ ہے کہ محض ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے لیے کافی ہو جیسے دو ایک کا دو گنا ہے، کیونکہ اثنین کے تصور سے اس کے ضعف الواحد ہونے کا تصور لازم ہے، اس کو ”لازم بین بالمعنی الاخص“ کہتے ہیں۔ لازم بین کے دونوں معنی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنی اعم ہے، اور دوسرا اخص ہے، جہاں معنی ثانی پایا جائے گا، وہاں معنی اول بھی ضرور پایا جائے گا، اس کا عکس ضروری نہیں، کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہے تو لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ لزوم میں ضرور کافی ہوگا، من غیر عکس۔

عرض مفارق کی اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں (۱) سربع الزوال یعنی جلدی زائل ہو جائے جیسے شرمندگی کی سرخی (۲) بطین الزوال یعنی دیر سے زائل ہو جیسے جوانی، بڑھاپا۔

معارض کہتا ہے کہ اس کا دو قسموں میں انحصار صحیح نہیں، اس لیے کہ عرض مفارق کی ایک قسم اور بھی ہے کہ شی سے اس کا جدا ہونا متمنع نہ ہو، ممکن ہو لیکن جدا ہوتا نہ ہو، جیسے حرکت افلاک، اس لیے یہ انحصار درست نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ عرض مفارق کی مذکورہ دو قسمیں بالفعل ہیں، اور تیسری قسم بالقوہ ہے، اور بعض یہ فرماتے ہیں کہ عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں (۱) عرض مفارق بالفعل (۲) عرض مفارق بالقوہ، تو سربع و بطین بالفعل میں داخل ہیں، اور قسم ثالث بالقوہ میں داخل ہے۔

قال: وكل واحد من اللازم والمفارق إن اُختصَّ بأفراد حقيقة واحدة فهو الخاصة كالضحك وإلّا فهو العرض العام كالماشي وتُرسَم الخاصة بأنّها كلية مقولة على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً والعرض العام بأنه كليّ مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فالكليات إذن خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام.

ترجمہ: اور لازم و مفارق میں سے ہر ایک اگر ایک ہی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ ”خاصہ“ ہے جیسے ضاحک، ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی، اور خاصہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک کلی ہے جو ایک حقیقت والے افراد پر قول عرضی کے طریق پر مقول ہو، اور عرض عام (کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ) وہ ایک کلی ہے، جو حقیقت واحدہ اور اس کے غیر کے افراد پر قول عرضی کے طور پر مقول ہو، پس اس وقت کلیات پانچ ہوئیں: نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام۔

اقول: الكلّی الخارج عن الماهیة سواء كان لازماً أو مفارقاً إما خاصة أو عرض عام لأنه إن اُختصَّ بأفراد حقيقة واحدة فهو الخاصة كالضحك فإنه مُختصَّ بحقیقة الإنسان وإن لم يُختصَّ بها بل یعمّها وغيرها فهو العرض العام كالماشي فإنه شامل للإنسان وغيره وتُرسَم الخاصة بأنّها كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً فالكلية مستدركة على ما مرّ غير مرّة وقولنا فقط يُخرج الجنس والعرض العام لأنهما مقولان على حقائق مختلفة وقولنا قولاً عرضياً يُخرج النوع والفصل لأن قولهما على ماتحتهما ذاتی لا عرضی وتُرسَم العرض العام بأنه كليّ مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فيقولنا وغيرها يُخرج النوع والفصل والخاصة لأنها لا يقال إلا على أفراد حقيقة واحدة وبقولنا قولاً عرضياً يُخرج الجنس لأن قوله ذاتی إنما كانت هذه التعريفات رسوماً للكليات لجواز أن يكون لها ماهيات ورأى تلك المفهومات ملزومات مساوية لها فحيث لم يتحقق ذلك أُطلق عليها اسم الرسم وهو بمعزل عن التحقيق لأن الكليات امور اعتبارية حصّلت مفهوماً ثباتاً ولا وُضعت اسماءها بازاينها فليس لها معان غير تلك المفهومات فيكون هي حدوداً على أن عدم العلم بأنها حدود لا يوجب العلم بأنها رسوم فكان المناسب ذكر التعريف الذي هو اعظم من الحد والرسم.

و فی تمثیل الکلیّات بالناطق والضحاک والماشی لا بالنطق والضحک والمشی التی هی مبادئها فائدة وهی أن المُعْتَبَر فی حَمَلِ الكُلّیّ على جزئیاته حمل المُواطَاة

وہو حملُ ہُوَ ہُوَ لَاحْمَلُ الْإِشْتِقَاقِ وَہو حملُ ہُوَ ذُوہُوَ النَّطْقِ وَالضَّحْكَ وَالْمَشْيُ لایصدقُ علیٰ أفرادِ الْإِنْسَانِ بِالْمُوَاطَاةِ فَلَا یَقَالُ زَیْدٌ نَطَقَ بَلْ ذُو نَطْقٍ أَوْ نَاطِقٌ وَإِذَا قَدْ سَمِعْتَ مَا تَلَوْنَا عَلَیْكَ ظَهَرَ لَكَ أَنَّ تِلْكَ الْکَلِیَاتِ مَنْحَصِرَةٌ فِی خَمْسِ نَوْعٍ وَجِنْسٍ وَفَصْلِ وَخَاصَةٍ وَعَرَضٍ عَامٍ لِأَنَّ الْکَلِیَّ إِمَّا أَنْ یَكُونَ نَفْسَ مَاهِیَّةٍ مَاتَحْتَهُ مِنَ الْجَزَئِیَّاتِ أَوْ دَاخِلًا فِیْهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا فَإِنْ كَانَ نَفْسَ مَاهِیَّةٍ مَاتَحْتَهُ مِنَ الْجَزَئِیَّاتِ فَہُوَ النُّوعُ وَإِنْ كَانَ دَاخِلًا فِیْهَا فَاِمَّا أَنْ یَكُونَ تَمَامَ الْمَشْتَرَكِ بَیْنَ مَاهِیَّةٍ وَنَوْعٍ آخَرَ فَہُوَ الْجِنْسُ أَوْ لَا یَكُونَ فَہُوَ الْفَصْلُ وَإِنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهَا فَإِنْ اخْتَصَّ بِحَقِیْقَةٍ وَاحِدَةٍ فَہُوَ الْخَاصَّةُ وَالْأَفْهَوُ الْعَرَضُ الْعَامُ وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَصْرَفَ الْقَسَمَ الْکَلِیَّ الْخَارِجَ عَنِ الْمَاهِیَّةِ إِلَى الْإِلْزَامِ وَالْمَفَارِقِ وَقَسَمَ کُلًّا مِنْهُمَا إِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ فِیْکُونُ الْخَارِجُ عَنِ الْمَاهِیَّةِ مَنْقَسِمًا إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فِیْکُونُ أَقْسَامُ الْکَلِیَّ إِذَنْ سَبْعَةٌ عَلَى مَقْتَضَى تَفْسِیْمِهِ لَاخْمَسَةً فَلَا یَصِحُّ قَوْلُهُ بَعْدَ ذَلِكَ فَالْکَلِیَّاتُ إِذَنْ خَمْسٌ ۔

ترجمہ: قول: وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق، وہ یا تو خاص ہے یا عرض عام، کیونکہ اگر وہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو، تو وہ خاص ہے، جیسے ضاحک کیونکہ یہ انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے، اور اگر ایک حقیقت کے افراد ساتھ خاص نہ ہو بلکہ اس (حقیقت واحدہ والے افراد) کو اور اس کے غیر (مختلف حقیقت والے افراد) کو بھی شامل ہو، تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی، کیونکہ یہ انسان اور غیر انسان کو شامل ہے، اور خاصہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک کلی ہے، جو ایک حقیقت کے افراد پر قول عرضی کے طور پر بولی جائے، پس لفظ ”کلی“ بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گذر چکا، اور لفظ ”فقط“ جنس اور عرض عام کو نکال دیتا ہے، کیونکہ یہ مختلف حقائق پر بولے جاتے ہیں، اور ”قولا عرضیا“ نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے، اس لیے کہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی، اور عرض عام کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر قول عرضی کے طور پر بولی جائے، پس ہمارے قول ”وغیرہا“ سے نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے، کیونکہ یہ صرف ایک حقیقت کے افراد پر بولے جاتے ہیں، اور ”قولا عرضیا“ سے جنس خارج ہوگئی، کیونکہ اس کا (اپنے افراد پر) مقول (محمول) ہونا ذاتی ہے۔

اور یہ تعریفات کلیات کے لیے رسوم ہیں، اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان کے لیے ان مفہومات کے علاوہ اور ماہیات ہوں، جو ان مفہومات کے لیے ملزومات مساویہ ہوں، تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے، اس لیے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا، مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے، کیونکہ کلیات اعتباری امور ہیں، جن کے پہلے مفہومات حاصل ہوتے ہیں، اور ان کے مقابلے میں ان کے نام وضع کئے گئے ہیں، اس لیے ان

مفہومات کے علاوہ ان کے اور معانی نہیں ہیں، لہذا یہ تعریفات حدود ہوں گی، علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم، ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرتا، پس مناسب لفظ ”تعریف“ کو ذکر کرنا ہے، جو حد اور رسم سے عام ہے۔

اور ناطق و ضاحک اور ماشی کے ساتھ کلیات کی تمثیل میں نہ کہ نطق و ضحک اور مشی کے ساتھ جو ان کے مبادی ہیں، ایک فائدہ ہے، اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں حمل مواطاه یعنی حمل ہو جو معتبر ہے، نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ہو جو دھو، اور نطق و ضحک اور مشی افراد انسان پر حمل مواطاه کے ساتھ صادق نہیں آتے، اس لیے ”زید نطق“ نہیں کہا جاتا، بلکہ زید ذ نطق یا ناطق کہا جاتا ہے۔

اور جب آپ نے سن لیا جو ہم نے آپ کے سامنے تلاوت (بیان) کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام کیونکہ کلی یا تو اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی، یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج ہوگی، پس اگر اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو، تو وہ نوع ہے، اور اگر اس میں داخل ہو، تو یا اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگی، یہی جنس ہے، یا نہ ہوگی، یہی فصل ہے، اور اگر اس ماہیت سے خارج ہو، تو اگر ایک ہی حقیقت کے ساتھ خاص ہو، تو وہ خاصہ ہے، ورنہ عرض عام ہے۔

اور واضح رہے کہ ماتن نے اس کلی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو، لازم اور مفارق کی طرف کی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے، گویا خارج عن الماہیہ چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی، لہذا کلی کی اب اس کی تقسیم کی مقتضا پر سات اقسام ہو گئیں، نہ کہ پانچ، اس لیے ماتن کا اس کے بعد یہ کہنا بے جا ہے کہ کلیات اب پانچ ہیں۔

خاصہ اور عرض عام کی تعریفات

اس قال میں کلی کی چوتھی اور پانچویں قسم کا ذکر ہے، کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق، وہ یا تو خاصہ ہوگی یا عرض عام۔

خاصہ کی تعریف: انها کلیة مقولة علی افراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضیاً۔

خاصہ وہ کلی ہے، جو صرف ایک حقیقت والے افراد پر قول عرضی کے طور پر بولی جائے، جیسے ضاحک انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے۔

اس تعریف میں لفظ ”کلیہ“ مستدرک اور زائد ہے، اور ”فقط“ کی قید سے جنس اور عرض عام بھی نکل گئے، کیونکہ یہ دونوں مختلف حقائق پر بولے جاتے ہیں اور ”قولا عرضیاً“ سے نوع اور فصل نکل گئے، کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی۔

عرض عام کی تعریف: انہی کلی مقول علی افراد حقیقہ واحدہ او غیرہا قولاً عرضاً، عرض عام وہ کلی ہے، جو ایک حقیقت والے افراد پر یا مختلف حقائق والے افراد پر بولی جائے، جیسے ماشی یہ انسان اور غیر انسان سب کو شامل ہے، اس تعریف میں لفظ ”غیرہا“ سے نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے، کیونکہ یہ صرف ایک حقیقت والے افراد پر بولے جاتے ہیں، اور قولاً عرضاً سے جنس خارج ہوگئی، اس لیے کہ وہ قولاً ذاتیہ ہے۔

کلیات کی یہ تعریفات رسوم ہیں یا حدود

ماتن نے کلیات خمس کی تعریفات کو حدود سے تعبیر نہیں کیا، بلکہ رسوم سے تعبیر کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ کہیں انہوں نے ”رسومہ“ کہا اور کہیں ”ترسم“ کہا، شارح فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”حد“ اس تعریف کو کہتے ہیں جو ذاتیات یعنی جنس اور فصل سے مرکب ہو، اور ”رسم“ اسے جو عرضیات سے مرکب ہو، اور کلیات کی تعریفات میں جو مفہومات مذکور ہیں، آیا یہی ان کے ذاتیات ہیں؟ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان مفہومات کے علاوہ اور ماہیات ہوں، اور یہ مفہومات ان ماہیات کے لیے عوارض اور لوازم ہوں، لیکن چونکہ یہ امر متیقن نہیں ہے کہ اور کوئی ماہیات ہیں، جو لزوم ہیں، اور یہ مفہومات ان کو لازم ہیں، اس لیے ماتن نے ان تعریفات کو ”رسم“ سے تعبیر کیا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ آپ نے ”رسم“ کے بارے میں جو دلیل ذکر کی ہے، یہ مقام تحقیق سے بہت دور ہے، کیونکہ آپ نے کہا کہ ممکن ہے کہ ان مفہومات کے علاوہ اور کوئی ماہیات ہوں، جو لزومات ہوں، اور یہ مفہومات ان کے لوازم ہوں، یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کلیات اعتباری امور ہیں، ہوتا یوں ہے کہ پہلے ان کے مفہومات اور تعاریف حاصل ہوتی ہیں، پھر ان مفہومات کے مقابلے میں ان کی مناسبت سے ان کے نام وضع کئے جاتے ہیں مثلاً جنس یا نوع وغیرہ نام تجویز کئے جاتے ہیں، لہذا یہ تعریفات ”حدود“ ہیں یا نہیں، اس بات کو تسلیم نہیں کہ یہ تعریفات ”رسوم“ ہیں، اس لیے مناسب یہ تھا کہ ماتن ”عرفہ“ کہہ دیتے تاکہ کوئی اشکال نہ ہوتا، کیونکہ ”تعریف“ حد اور رسم دونوں کو شامل ہے۔

حمل کی اقسام

ماتن نے کلیات کی مثالیں ناطق، ضاحک اور ماشی سے دی ہیں، نہ کہ نطق، ضحک اور ماشی سے، اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ کلی کے اپنے جزئیات پر محمول ہونے میں مناطقہ کے ہاں حمل مواطہ معتبر ہے، نہ کہ حمل اشتقاق، چنانچہ نطق، ضحک اور ماشی چونکہ انسان کے افراد پر بالمواطہ صادق نہیں آتے، اس لیے یہ معتبر نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ زید نطق نہیں کہا جاتا۔ حمل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حمل مواطہ کی تعریف: وہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حمل موضوع پر واسطہ کے بغیر ہوتا ہے، جیسے الانسان

ضاحک، اس کو ”حمل ہوو“ بھی کہتے ہیں۔

(۲) حمل اشتقاق کی تعریف: وہ ہوتا ہے کہ جس میں محمول کا حمل موضوع پر واسطہ کے ساتھ ہو، جیسے الانسان ذو صَکِّ یا ذو نطق، اس کو ”حمل ہوو“ بھی کہتے ہیں۔

کلیات کا انحصار پانچ میں

حاصل کلام یہ ہے کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام، کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کا عین ہوگی یا ان میں داخل ہوگی، یا ان سے خارج ہوگی، اگر عین ہو، تو اس کو نوع کہتے ہیں، اور اگر داخل ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا نہیں، اگر ہو، تو وہ ”جنس“ ہے، اور اگر نہ ہو، چاہے بالکل ہی مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض ہو، دونوں صورتوں میں فصل ہے، اور اگر کلی اپنے ماتحت جزئیات سے خارج ہو، تو یا تو صرف ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہوگی، یہی خاصہ ہے، اور یا مختلف حقائق والے افراد پر بھی بولی جائے گی، یہ عرض عام ہے۔

معترض کہتا ہے کہ ماتن نے قال کے آخر میں جو ”فالكلیات اذن خمس“ کہا ہے یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ کلیات کی اقسام سات بنتی ہیں نہ کہ پانچ، وہ اس طرح کہ ماتن نے وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو اس کو لازم اور مفارق کی طرف منقسم کیا ہے، اور پھر لازم و مفارق میں سے ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی طرف منقسم کیا ہے تو چار قسمیں یہ ہو گئیں، اور تین دوسری یعنی جنس، نوع اور فصل، تو ماتن نے پھر یہ کیوں کہا کہ اب کلیات پانچ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل دو قسمیں ہیں نہ کہ چار، کیونکہ لازم و مفارق میں سے ہر ایک خاصہ ہوگا، تو ایک قسم یہ ہوئی، اور پھر ان میں سے ہر ایک عرض عام ہوگا، تو دوسری قسم یہ ہو گئی، لہذا ماتن نے درست فرمایا کہ کلیات پانچ ہیں۔

قال: الفصل الثالث فی مباحث الکلیّ والجزئیّ وهو خمسة الأول الکلیّ قد یكون مُمتنع الوجود فی الخارج لِإِنْفَسِ مفهوم اللفظ کشریک الباری عزَّ اسمُهُ وقد یكون ممکن الوجود و لكن لا یوجدُ کالعنقاء وقد یكون الوجود منه واحداً فقط مع امتناع غیره کالباری عزَّ اسمُهُ أو إمکانه کالشَّمْسِ وقد یكون الوجود منه کثیراً، إماتناهیّا کالکواکب السبعة السیارة أو غیر مُتناهٍ کالنَّفُوسِ الناطقِ عند بعضهم۔

ترجمہ: فصل سوم کلی اور جزئی کی مباحث میں ہے، اور وہ پانچ ہیں، بحث اول: کلی کبھی خارج میں ممتنع الوجود ہوتی ہے، نہ کہ لفظ کے نفس مفہوم کی وجہ سے، جیسے شریک باری عز اسمہ، اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن پائی نہیں جاتی، جیسے عنقاء، اور کبھی اس کا صرف ایک فرد موجود ہوتا ہے، اس کے علاوہ کے

امتناع کے ساتھ، جیسے باری عز اسمہ، یا اس کے علاوہ کے امکان کے ساتھ جیسے شمس، اور کبھی اس کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں، متناہی ہوں جیسے کواکب سبعہ سیارہ، یا غیر متناہی ہوں، جیسے بعض مناطقہ کے نزدیک نفوس ناطقہ۔

أقول: قد عرفت في أول الفصل الثاني أن ما حصل في العقل فهو من حيث أنه حاصل في العقل إن لم يكن مانعاً من اشتراكه بين كثيرين فهو الكلّي وإن كان مانعاً من الإشتراك فهو الجزئي فمناطق الكلية والجزئية إنما هو الوجود العقلي وأما أن يكون الكلّي ممتنع الوجود في الخارج أو ممكّن الوجود فيه فامر خارج عن مفهومه وإلى هذا أشار بقوله والكلّي قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ يعني إمتناع وجود الكلّي أو إمكان وجوده شيء لا يقتضيه نفس مفهوم الكلّي بل إذا جرّد العقل النظر إليه إحتمل عنده أن يكون ممتنع الوجود في الخارج وأن يكون ممكّن الوجود فيه فالكلّي إذا نسبناه إلى الموجود الخارجى إما أن يكون ممكّن الوجود في الخارج أو ممتنع الوجود في الخارج الثاني كشريك الباري عز اسمّه والأوّل إما أن يكون موجوداً في الخارج أو لا، الثانی كالانقضاء والأوّل إما أن يكون متعدّد الأفراد في الخارج أو لا يكون متعدّد الأفراد فإن لم يكن متعدّد الأفراد في الخارج بل يكون منحصراً في فرد واحد فلا يخ إمام أن يكون مع امتناع غيره من الأفراد في الخارج أو يكون مع إمكان غيره فالأوّل كالباري عز اسمّه والثاني كالشمس وإن كان له أفراد متعدّدة موجودة في الخارج فإما أن يكون أفرادها متناهيّة أو غير متناهيّة والأوّل كالکواکب السیارة فإنّه کلّي له أفراد منحصرة في الكواکب السبعة السیارة والثانی كالنفس الناطقة فإن أفرادها غیر متناهيّة علی مذهب بعض۔

ترجمہ: قول: آپ کو فصل دوم میں معلوم ہو چکا کہ جو کچھ عقل میں حاصل ہو، اس حیثیت سے کہ وہ عقل میں حاصل ہے، اگر کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے، اور اگر شرکت سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے، پس کلیت و جزئیت کا مدار صرف وجود عقلی پر ہے، رہا کلی کا خارج میں ممتنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا، تو یہ اس کے مفہوم سے امر خارج ہے، ماتن نے اپنے اس قول: الکلّي قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا امکان ایک ایسی شے ہے جس کا کلی کا نفس مفہوم مقتضی نہیں، بلکہ جب عقل اس کو نفس مفہوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں ممتنع الوجود بھی ہو سکتی ہے، اور ممکن الوجود بھی۔

چنانچہ جب ہم کلی کو وجود خارجی کی طرف منسوب کریں، تو وہ خارج میں ممکن الوجود ہوگی یا ممتنع الوجود، ثانی جیسے شریک باری تعالیٰ، اور اول، موجود فی الخارج ہوگی یا نہیں، ثانی، جیسے عنقاء، اور اول یا خارج میں متعدد الافراد ہوگی یا غیر متعدد الافراد، اگر خارج میں متعدد الافراد نہ ہو بلکہ فرد واحد میں منحصر ہو، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ ہوگی یا ان کے امکان کے ساتھ، اول جیسے باری عز اسمہ، اور ثانی جیسے شمس، اور اگر خارج میں اس کے متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی، اول جیسے کواکب سیارہ، کیونکہ یہ کلی ہے جس کے افراد سات ستاروں میں منحصر ہیں، اور ثانی جیسے نفس ناطقہ کیونکہ اس کے افراد بعض حکماء کے مذہب کے مطابق غیر متناہی ہیں۔

فصل ثالث مباحث کلی میں

فصل ثانی میں معانی مفردہ سے بحث تھی کہ وہ شی جو عقل میں آئے، اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ کثیر افراد کے درمیان صادق آنے سے مانع ہوگی یا نہیں، اگر ہو، تو وہ جزئی ہے، ورنہ کلی ہے، گویا کلیت و جزئیت کا مدار عقل پر ہے، کیونکہ عقل کلیت و جزئیت کے مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے، یعنی جب بھی کوئی شی عقل میں آتی ہے، تو عقل ان میں سے بعض افراد پر کلی کا اور بعض پر جزئی کا حکم لگاتی ہے، اس سے قطع نظر کہ خارج میں وہ ممتنع الوجود ہے یا ممکن الوجود، کیونکہ خارج میں اس کا امکان یا امتناع کلی کے نفس مفہوم سے ایک خارجی امر ہے، چنانچہ ماتن نے بھی اپنے اس قول: والکلی..... لا لنفس مفہوم اللفظ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ کلی کا نفس مفہوم کے لحاظ سے کثیر افراد پر صادق آنا ممتنع نہیں ہے، اس لیے کہ کلی کے وجود کا امکان یا امتناع ایک ایسی شی ہے جس کا کلی کا نفس مفہوم تقاضا نہیں کرتا، ہاں اگر عقل اس شی کی طرف مستقل طور پر غور و فکر کرے تو اس وقت عند العقل اس کلی کا خارج میں ممکن الوجود یا ممتنع الوجود ہونے کا احتمال ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا شریک، جب ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہوگا، کہ اس کا کوئی شریک فی الخارج نہیں ہے۔

کلی وجود خارجی کے لحاظ سے

کلی خارج میں ممکن الوجود ہوگی یا ممتنع الوجود، ثانی جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول کی دو صورتیں ہیں یا تو خارج میں اس کے افراد متعدد ہوں گے یا نہیں، اگر نہ ہوں بلکہ وہ فرد واحد میں ہی منحصر ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو خارج میں مع امتناع غیر ہوگی جیسے باری تعالیٰ، یا مع امکان غیر جیسے سورج، اور اگر خارج میں اس کے افراد متعدد ہوں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے افراد متناہی ہوں گے جیسے کواکب سبعہ، یا غیر متناہی جیسے بعض حکماء کے نزدیک نفس ناطقہ۔

قال: الثانی إذا قلنا الحيوان مثلاً بأنه كليّ فهذه أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو هو وكونه كلياً والمرتبب منهما طبعياً يسمى كلياً طبعياً والثاني يسمى كلياً منطقياً

والثالثُ یسمى کلیاً عقلیاً والکلیُّ الطبعیُّ موجودٌ فی الخارجِ لآنه جزءٌ من هذا الحيوانِ الموجودِ فی الخارجِ وجزءُ الموجودِ موجودٌ فی الخارجِ وأما الکلیانِ الأخیرانِ ففی وجودهما فی الخارجِ خلافٌ والنظرُ فیہ خارجٌ عن المنطقی۔

ترجمہ: دوسری بحث یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے بارے میں یہ کہیں کہ یہ کلی ہے، تو یہاں تین امور ہیں، اول: حیوان من حیث ہو (حیوان اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ہے) دوم: اس کا کلی ہونا، ان دونوں کا مجموعہ، اول کو کلی طبعی، دوم کو کلی منطقی، اور سوم کو کلی عقلی کہتے ہیں، اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے، کیونکہ وہ موجود فی الخارج حیوان کی جزء ہے، اور موجود کا جزء خارج میں موجود ہوتا ہے، اور آخری دونوں کلیوں کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس کے متعلق بحث منطقی سے خارج ہے۔

أقول: إذا قلنا الحيوان مثلاً کلیّ فهناك أمورٌ ثلاثةٌ الحيوانُ من حیث هو هو مفهومُ الکلیّ من غیر إشارةٍ إلى مادةٍ من الموادِ والحيوانُ الکلیّ وهو المجموعُ المركبُ منهما أي من الحيوانِ والکلیّ والتغايرُ بین هذه المفهوماتِ ظاهرٌ فإنه لو كان المفهومُ من أحدهما عین المفهوم من الآخر لزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر وليس كذلك فإن مفهومَ الکلیّ ما لا يمنع نفسُ تصورهِ عن وقوعِ الشُرکةِ فیهِ ومفهومُ الحيوانِ الجسمُ النامی الحساسُ المتحرکُ بالارادةِ و مِنَ البَیِّنِ جوازُ تعقلِ أحدهما مع الذهولِ عن الآخرِ فالأوّلُ یسمی کلیّاً طبعیّاً لآنه طَبِيعَةٌ من الطبائعِ أو لآنه موجودٌ فی الطبیعةِ فی الخارجِ والثانی کلیّاً منطقیّاً لأنَّ المنطقیَّ إِنَّمَا یُنَحْتُ عنه وما قال إن الکلیَّ المنطقیَّ کونه کلیّاً، فیہ مساهلةٌ إذا الکلیّةُ إِنَّمَا هی مبداءُ والثالثُ کلیّاً عقلیّاً لعدمِ تحقُّقهِ إِلَّا فی العقلِ وَإِنَّمَا قال الحيوانُ مثلاً لأنَّ اعتبارَ هذه الامورِ الثلاثةِ لا یختصُّ بالحيوانِ ولا بمفهومِ الکلیّ بل یتناولُ سائرَ الماهیاتِ ومفهوماتِ الکلیاتِ حتی إذا قلنا الانسانُ نوعٌ حَصَلَ عندنا نوعٌ طبعیٌّ ونوعٌ عقلیٌّ وكذلك فی الجنسِ والفصلِ وغیرهما والکلیُّ الطبعیُّ موجودٌ فی الخارجِ لأنَّ هذا الحيوانُ موجودٌ والحيوانُ جزءٌ من هذا الحيوانِ الموجودِ وجزءُ الموجودِ موجودٌ فالحيوانُ موجودٌ هو الکلیُّ الطبعیُّ وأما الکلیانِ الأخیرانِ أي الکلیُّ المنطقیُّ والکلیُّ العقلیُّ ففی وجودهما فی الخارجِ خلافٌ والنظرُ فی ذلك خارجٌ عن الصَّنَاعَةِ لآنه من مسائلِ الحکمةِ الإلهیةِ الباحثةِ عن احوالِ الموجودِ ومن حیث أَنه موجودٌ وهذا مشترکٌ بینهما و بین الکلیَّ الطبعیِّ فلا وجهَ لإیرادهِ ههنا

وَاِخَالَتْهُمَا عَلٰی عِلْمِ اٰخَرَ۔

ترجمہ: قول: جب ہم مثلاً ”الحیوان کلی“ کہیں تو یہاں تین امور ہیں، ایک حیوان من حیث ہو، اور ایک کلی کا مفہوم، کسی مادے کی طرف اشارے کے بغیر، اور ایک الحیوان الکلی، یہی وہ مجموعہ ہے جو الحیوان اور الکلی سے مرکب ہے، اور ان مفہومات کے درمیان تغایر ظاہر ہے، کیونکہ اگر ان میں سے ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم ہو تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم آئے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع نہ ہو، اور حیوان کا مفہوم جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ ہے، اور ان میں سے ایک کا تعقل دوسرے سے ذہول ہونے کے ساتھ ایک واضح بات ہے پس اول کو کلی طبعی کہتے ہیں کیونکہ وہ حقائق میں سے ایک حقیقت ہے یا اس لئے کہ وہ خارج میں موجود ہے اور دوم کو کلی منطقی کہتے ہیں، کیونکہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے، اور ماتن نے جو ”الکلی المنطقی کو نہ کلیا“ (کلی منطقی کا کلی ہونا) کہا ہے، اس میں مسابہت ہے، کیونکہ کلیت کلی کا مبداء ہے، اور سوم کو کلی عقلی کہتے ہیں، کیونکہ اس کا صرف عقل میں تحقق ہے۔

اور ”الحیوان مثلاً“ اس لیے کہا ہے کہ ان تین امور کا اعتبار نہ حیوان کے ساتھ خاص ہے، اور نہ کلی کے مفہوم کے ساتھ بلکہ یہ اعتبار تمام ماہیات اور مفہومات کو شامل ہے، یہاں تک کہ جب ہم ”الانسان نوع“ کہیں تو ہم کو نوع طبعی، نوع منطقی اور نوع عقلی حاصل ہوگی، اسی طرح جنس و فصل وغیرہ میں ہے۔ اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے، کیونکہ ”هذا الحیوان“ (محسوس جزئی) موجود ہے، اور حیوان اس (خاص) حیوان کا جزء ہے جو موجود ہے، اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے، اس لیے حیوان موجود ہے، اور یہی کلی طبعی ہے اور آخری دو کلیاں یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے، کیونکہ یہ حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے، جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے، اور یہ وجہ ان دونوں اور کلی طبعی کے درمیان مشترک ہے، اس لیے یہاں کلی طبعی کے ذکر کرنے اور کلی منطقی و عقلی کو دوسرے علم کے حوالے کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

کلی طبعی، منطقی و عقلی

گذشتہ قال میں یہ بات گزری ہے کہ فصل ثالث مباحث کلی میں ہے اور وہ مباحث پانچ ہیں، چنانچہ اس قال میں دوسری بحث کا ذکر کر رہے ہیں۔

ماتن فرماتے ہیں کہ جب ہم مثلاً ”حیوان“ بولتے ہیں تو ہمیں امور ثلاثہ حاصل ہوتے ہیں (۱) حیوان من حیث ہو، یعنی حیوان اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ہے، یعنی اس کی ماہیت (۲) حیوان کا کلی ہونا یعنی کلی کا مفہوم، اس

کے مادوں یعنی انسان وغیرہ سے قطع نظر (۳) حیوان (ماہیت) اور کلی کا مرکب مجموعہ جیسے الحيوان الکلی ان امور مثلث کے درمیان فرق بالکل ظاہر ہے، کیونکہ اگر ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کا عین ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل ہو، جبکہ ایسا ہے نہیں، اس لیے کہ کلی کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع نہ ہو، اور حیوان کا مفہوم ہے کہ وہ ایک بڑھنے والا، محسوس کرنے والا اور ارادے سے حرکت کرنے والا جسم ہے، اس بناء پر ایک کے تعقل اور سمجھنے سے دوسرے کا تعقل نہیں ہو سکتا، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک کا تو تعقل ہو اور دوسرے سے ذہول ہو، تو معلوم ہوا کہ ان مفہومات کے درمیان تغایر ہے، ان تین میں سے پہلے کو کلی طبعی، دوسرے کو کلی منطقی اور تیسرے کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ

کلی طبعی کو طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبیعت کے معنی ماہیت کے ہیں، یا اس وجہ سے کہ وہ موجود فی الخارج ہے۔ کلی منطقی کو منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے۔

متن میں ہے ”وكونه کلی“ اس عبارت میں تسامح ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی منطقی کلی کے کلی ہونے کو کہتے ہیں، اور یہ صحیح نہیں، اس لیے کہ کلی مشتق کے درجہ میں ہے، اور کلیت کلی کا مبداء ہے، یہی وجہ ہے کہ شارح نے ”مفہوم الکلی، فرمایا تاکہ کوئی اعتراض نہ ہو۔

کلی عقلی کو عقلی اس واسطے کہتے ہیں کہ وہ صرف عقل میں متحقق ہوتی ہے، خارج میں نہیں۔

فائدہ: ماتن و شارح نے للحيوان کے ساتھ ”مثلاً“ اس لیے بڑھایا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ امور مثلث کا اعتبار صرف اسی مادہ یعنی حیوان کے ساتھ ہی خاص ہے، جبکہ یہ اعتبار تو دیگر ماہیات اور کلیات میں بھی پایا جاتا ہے، جیسے الانسان نوع میں انسان من حیث ھوھو، نوع طبعی ہے، اور کلی ہونے کی حیثیت سے نوع منطقی ہے، اور دونوں کا مجموعہ نوع عقلی ہے، اسی طرح جنس، فصل اور خاصہ وغیرہ میں بھی یہ اعتبار پایا جاتا ہے۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے

کلی طبعی خارج میں پائی جاتی ہے یا نہیں، اس بارے میں تین قول ہیں:

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کلی طبعی مستقلاً خارج میں موجود ہوتی ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں بلکہ صرف اس کے افراد پائے جاتے ہیں، کیونکہ اگر خارج میں اس کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو پھر شی واحد کا کلی طبعی اور جزئی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ صفات متضادہ ہیں، اس لیے اس کے صرف افراد خارج میں پائے جاتے ہیں۔

(۳) بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ وہ صرف افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، یہ قول زیادہ صحیح ہے، چنانچہ ماتن

و شارح نے بھی یہی فرمایا، کیونکہ جب خارج میں هذا الحيوان موجود ہے تو صرف حیوان جو اس کا جزء ہے، وہ بھی موجود ہوگا کیونکہ موجود کا جزء موجود ہوتا ہے، لہذا حیوان جو کہ کلی طبعی ہے وہ بھی موجود ہوگا، تو معلوم ہوا کہ کلی طبعی مستقل نہیں بلکہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

کلی منطقی و عقلی کا وجود فی الخارج

کلی منطقی و عقلی کے وجود خارجی کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس میں نظر و فکر اس فن سے ایک خارجی امر ہے، کیونکہ اس کا تعلق حکمت الہیہ سے ہے، جس میں احوال الموجود من حیث انہ موجود سے بحث کی جاتی ہے۔

مقرر ض کہتا ہے کہ کلی طبعی بھی تو حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے، اس کی تو آپ نے موجود فی الخارج ہونے کی دلیل بیان کر دی، آخر ان دو کو کیوں چھوڑ دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے دلائل طویل ہیں، اس لیے ان کے بیان سے صرف نظر کیا گیا، جبکہ کلی طبعی کے وجود خارجی کی دلیل ان کے مقابلے میں مختصر تھی، اس لیے اسے بیان کر دیا۔

قَالَ: الثَّالِثُ الْكَلِيَّانِ مَتَسَاوِيَانِ إِنْ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا إِنْ صَدَقَ أَحَدُهُمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ إِنْ صَدَقَ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى بَعْضٍ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْآخَرُ فَقَطْ كَالْحَيَوَانِ وَالْأَبْيَضِ وَتَبَايُنَانِ إِنْ لَمْ يَصْدَقْ شَيْءٌ مِنْهُمَا عَلَى شَيْءٍ مِمَّا يَصْدَقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ۔

ترجمہ: تیسری بحث یہ ہے کہ دو کلیاں متساوی ہوں گی اگر ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان اور ناطق، اور ان میں عموم و خصوص مطلق ہوگا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر عکس کے بغیر صادق ہو، جیسے حیوان اور انسان، اور ان میں عموم و خصوص من وجہ ہوگا اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ہر ایک دوسرے کے بعض پر صادق ہو، جیسے حیوان اور ابیض، اور متباہنان ہوں گی اگر ان میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان اور فرس۔

أَقُولُ: النَّسَبُ بَيْنَ الْكَلِيَّيْنِ مَنْحَصَرَةٌ فِي أَرْبَعَةِ التَّسَاوِيِ وَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ الْمَطْلُوقِ وَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ وَجْهِ وَالتَّبَايُنِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلِيَّ إِذَا نُسِبَ إِلَى كَلِيٍّ آخَرَ فَإِمَّا أَنْ يَصْدَقَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ أَوْ لَمْ يَصْدَقْ فَإِنْ لَمْ يَصْدَقْ فَإِنْ لَمْ يَصْدَقْ عَلَى شَيْءٍ أَصْلَافُهُمَا مَتَبَايِنَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ فَإِنَّهُ لَا يَصْدَقُ الْإِنْسَانُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَفْرَادِ الْفَرَسِ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ صَدَقَ عَلَى شَيْءٍ فَلَا يَخِإِ إِمَّا أَنْ يَصْدَقَ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى كُلِّ

ما یصدق علیہ الآخرُ اَوْ لا یصدقُ فَإِنْ صدَقا فہما متساویانِ کا لانسانِ والناطقِ فَإِنْ کُلُّ ما یصدق علیہ الانسانُ یصدق علیہ الناطقُ وبالعکسِ وإن لم یصدق فإما اَنْ یصدق احدهما علی کُلِّ ما صدق علیہ الآخرُ من غیر عکسِ اَوْ لا یصدق فَإِنْ صدَقَ کَانَ بینہما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً والصادقُ علی کُلِّ ما صدق علیہ الآخرُ اعمُّ مطلقاً والآخر اخصُّ مطلقاً کا لانسانِ والحيوانِ فَإِنْ کُلُّ انسانِ حیوانٌ وليس کُلِّ حیوانِ انساناً وإن لم یصدق کان بینہما عمومٌ وخصوصٌ من وجہ وکُلِّ واحدٍ منہما اعمُّ من الآخرِ من وجہ و اخصُّ من وجہ فانہما لَمَّا صدقا علی شئٍ ولم یصدق احدهما علی کُلِّ ما صدق علیہ الآخرُ کان ہناک ثلثُ صورٍ احداها ما یجتمعانِ فیہا علی الصدقِ والثانیۃ ما یصدق فیہا ہذا دون ذاک والثالثۃ ما یصدق فیہا ذاک دون ہذا کالحيوانِ والابیضِ فانہما یصدقانِ معا علی الحيوانِ الابيضِ ویصدق الحيوانُ بدونِ الابيضِ علی الحيوانِ الاسودِ وبالعکسِ فی الجمادِ الابيضِ فیكونُ کُلُّ واحدٍ منہما شاملاً للآخرِ وغیرہ فالحيوانُ شاملٌ للابیضِ وغیرہ الابيضِ والابیضُ شاملٌ للحيوانِ وغیرہ الحيوانِ فباعتبارِ اَنْ کُلُّ واحدٍ منہما شاملٌ للآخرِ یكونُ اعمُّ منہ وباعتبارِ اَنہ مضمولٌ لہ یكونُ اخصُّ منہ فمرجعُ التباينِ الکلیّ إلی سالتینِ کلیتینِ من الطرفینِ کقولنا لاشئٍ مِمَّا هو انسانٌ فهو فرسٌ ولاشئٍ مما هو فرسٌ فهو انسانٌ والتساوی الی موجبتینِ کلیتینِ کقولنا کُلُّ ما هو انسانٌ فهو ناطقٌ وکُلُّ ما هو ناطقٌ فهو انسانٌ والعمومُ المطلقُ إلی موجبة کلیة من احدِ الطرفينِ وسالبة جزئية من الطرفِ الآخرِ کقولنا کُلُّ ما هو انسانٌ فهو حیوانٌ وليس بعضُ ما هو حیوانٌ فهو انسانٌ والعمومُ من وجہ إلی سالتینِ جزئیتینِ وموجبة جزئية کقولنا بعضُ ما هو حیوانٌ هو ابيضٌ وليس بعضُ ما هو حیوانٌ هو ابيضٌ وليس بعضُ ما هو ابيضٌ هو حیوانٌ وإنما اُعتبرتِ النسبُ بین الکلیینِ دون المفهومینِ لأن المفهومینِ إما کلیانِ أو جزئیانِ أو کلیّ وجزئیّ والنسبُ الاربعُ لاتتحققُ فی القسمینِ الاخيرینِ اَمَّا الجزئیانِ فلا تهما لایکونانِ لا مُتباينینِ واما الجزئیّ والکلیّ فلا ان الجزئیّ إِنْ کان جزئياً لذلک الکلیّ یكونُ اخصُّ منہ مطلقاً وإن لم یکن جزئياً لہ یكونُ مبایناً لہ۔

اقول: دو کلیوں میں نسبتیں چار میں مختصر ہیں یعنی تساوی، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ اور تباہین میں، اس لیے کہ جب ایک کلی کو دوسری کلی کی طرف منسوب کریں تو وہ دونوں یا توشی واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہ ہوں گی، اگر وہ دونوں شئی پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ متباہین ہیں، جیسے انسان اور فرس،

اس لیے کہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں۔

اور اگر دونوں کلیاں کسی شے پر صادق ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہوگی یا نہ ہوگی، اگر دونوں صادق ہوں تو وہ متساوی ہیں، جیسے انسان اور ناطق، کیونکہ جس پر انسان صادق آتا ہے، اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے، اسی طرح اس کا عکس ہے، اور اگر صادق نہ ہو تو یا تو ان میں سے ایک اس پر صادق ہوگی جس پر دوسری صادق ہے بلا عکس، یا صادق نہ ہوگی، پس اگر صادق ہو تو ان میں عموم و خصوص مطلق ہوگا، اور جو، ہر اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی، اور دوسری اخص مطلق جیسے انسان اور حیوان کیونکہ ہر انسان حیوان ہے، لیکن ہر حیوان انسان نہیں، اور اگر صادق نہ ہو تو ان میں عموم و خصوص من وجہ ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہوگی، کیونکہ جب وہ دونوں ایک شے پر صادق ہیں اور ان میں سے کوئی ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہیں، تو یہاں تین صورتیں ہوں گی، ایک وہ جس میں دونوں صدق پر مجتمع ہوں، دوم وہ جس میں یہ صادق ہونے کہ وہ، سوم وہ جس میں وہ صادق ہونے کہ یہ، جیسے حیوان اور ایض، کیونکہ یہ دونوں سفید حیوان پر صادق ہیں، اور حیوان ایض کے بغیر سیاہ حیوان پر صادق ہے، او جماد ایض میں اس کا عکس ہے (سفیدی پائی جا رہی ہے لیکن وہاں حیوان نہیں) پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور اس کے غیر کو شامل ہوگی، چنانچہ حیوان ایض اور غیر ایض کو شامل ہے، اور ایض (سفیدی) حیوان اور غیر حیوان کو شامل ہے، تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو شامل ہے، اعم ہوگی، اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لیے مشمول ہے، اخص ہوگی۔

پس بتائیں کہ مرجع سلب طرفین سے دو سالہ کلیہ کی طرف ہے جیسے لاشی مما هو انسان فہو فرس، و لاشی مما هو فرس فہو انسان، اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل ما هو انسان فہو ناطق، و کل ما هو ناطق فہو انسان، اور عموم و خصوص مطلق کا مرجع ایک جانب ہے موجبہ کلیہ کی طرف ہے اور دوسری جانب سے سالہ جزئیہ کی طرف جیسے کل ما هو انسان فہو حیوان و لیس بعض ما هو حیوان فہو انسان اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے بعض ما هو حیوان ہو ایض اور لیس بعض ما هو حیوان ہو ایض، اور لیس بعض ما هو ایض ہو حیوان۔

دو نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں میں کیا گیا نہ کہ دو مفہوموں میں، اس واسطے کہ دونوں مفہوم کلی ہوں گے یا جزئی، یا ایک کلی اور ایک جزئی، آخری دونوں قسموں میں چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوتیں، جزئین میں تو اس لیے کہ یہ نہیں ہوتیں مگر متباہنین، اور جزئی و کلی میں اس لیے کہ وہ جزئی اگر اسی کلی کے لیے جزئی ہو تو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی، اور اگر اس کے لیے جزئی نہ ہو، تو اس سے مباین ہوگی۔

کلیں کے درمیان چار نسبتیں

تیسری بحث: اس میں دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں کا ذکر کر رہے ہیں، وجہ: دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے گی یا نہیں، اگر صادق نہ آئیں تو انہیں متباہین کہتے ہیں، جیسے انسان اور فرس کے درمیان تباہین کی نسبت ہے، انسان فرس کے کسی فرد پر، اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

اگر صادق آئیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے گی یا نہیں، اگر آئے تو انہیں متساوین کہتے ہیں، اگر نہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے، لیکن دوسری پہلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے اس کو عموم و خصوص مطلق کہتے ہیں، جیسے حیوان اور انسان، چنانچہ حیوان انسان کے ہر فرد پر صادق ہے لیکن انسان حیوان کے ہر فرد پر صادق نہیں، حیوان کو اعم مطلق اور انسان کو اخص مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر پہلی کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے، اسی طرح دوسری کلی بھی ہو تو اس کو عموم و خصوص من وجہ کہتے ہیں، اس میں دراصل تین مادے ہوتے ہیں، ایک اجتماعی اور دو افتراقی، مادہ اجتماع اس طرح سے کہ شئی واحد مثلاً حیوان بھی ہو اور ابیض بھی جیسے بگلا یا سفید تیل یا کبوتر وغیرہ، اور مادہ افتراقی اس طرح کہ حیوان ہو لیکن ابیض نہ ہو جیسے سیاہ بکری، بھینس وغیرہ، اور دوسرا مادہ افتراقی اس طرح کہ ابیض ہو لیکن حیوان نہ ہو جیسے سفید گاڑی، دیوار یا سفید کپڑا، ان میں سے ہر ایک من وجہ اعم ہے اور من وجہ اخص ہے، اعم ہے شامل ہونے کے اعتبار سے جیسے حیوان ابیض اور غیر ابیض دونوں کو شامل ہے، اور ابیض حیوان اور غیر حیوان دونوں کو شامل ہے، اور ہر ایک اخص ہے مشمول لہ کے اعتبار سے، جیسے حیوان ابیض کا مشمول ہے، اور ابیض حیوان کا مشمول ہے، تو چونکہ ان میں سے ہر ایک من وجہ اعم اور من وجہ اخص ہے اس لیے اس کو عموم و خصوص من وجہ کہتے ہیں۔

نسب اربعہ کے مراجع

شارح ان نسبتوں کی مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ متباہین سے ہمیں دو سالبہ کلیہ قیے حاصل ہوتے ہیں جبکہ طرفین کو سلب کر لیا جائے، جیسے انسان و فرس کے درمیان تباہین کی نسبت ہے، ان کا سلب ہے لا انسان، ولا فرس تو اس سلب سے دو سالبہ کلیہ برآمد ہوتے ہیں (۱) لاشی مماہو انسان فہو فرس (کوئی انسان گھوڑا نہیں) (۲) لاشی مماہو فرس فہو انسان (کوئی فرس انسان نہیں)۔

متساوین سے دو موجبہ کلیہ قیے برآمد ہوتے ہیں جیسے ناطق اور انسان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اس سے دو موجبہ کلیہ حاصل ہوئے (۱) کل ماہو انسان فہو ناطق (۲) وکل ماہو ناطق فہو انسان۔

اور عموم و خصوص مطلق میں ایک طرف سے موجب کلیہ اور دوسری طرف سے سالبہ جزئیہ حاصل ہوتا ہے، پہلے کی مثال: کل ماہو انسان فہو حیوان اور دوسرے کی مثال لیس بعض ماہو حیوان فہو انسان (بعض حیوان انسان نہیں)۔

اور عموم و خصوص من وجہ سے تین قصبے برآمد ہوتے ہیں (۱) موجب جزئیہ: بعض ماہو حیوان فہو ابیض، اور دو سالبہ جزئیہ (۲) لیس بعض ماہو حیوان فہو ابیض (۳) و لیس بعض ماہو ابیض فہو حیوان۔

نسبتوں کا اعتبار صرف کلیہ میں کیوں

ماتن و شارح نے چاروں نسبتوں کا اعتبار صرف کلیہ میں کیا ہے، اس پر معترض کہتا ہے کہ بین الکلیہین کیوں فرمایا، بین المفہومین کیوں نہیں فرمایا تاکہ جزئیات بھی اس میں شامل ہو جاتیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کلیہین کے بجائے مفہومین کہہ دیا جاتا تو اس طرح پھر ہمارے سامنے تین صورتیں آتی ہیں یا تو مفہومین سے کلیہین مراد ہوں یا جزئیہین یا کلی و جزئی، اگر کلیہین مراد ہوں تو اس صورت میں چاروں نسبتیں تحقق ہو جاتی ہیں، لیکن آخری دونوں قسموں میں مکمل چاروں نسبتیں تحقق نہیں ہو سکتیں، چنانچہ اگر جزئیہین مراد لی جائیں تو وہاں صرف تباین کی نسبت ہوگی، لیکن باقی نسبتیں اس میں ثابت نہیں ہوں گی۔

اور اگر کلی و جزئی مراد لیا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ جزئی کلی کا فرد ہوگی یا غیر ہوگی، اگر فرد ہو تو عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اور اگر غیر ہے تو تباین کی نسبت ہے، باقی دو نسبتیں نہیں پائی جاسکتیں، تو چونکہ جزئیہین یا کلی و جزئی کی صورت میں چاروں نسبتیں تحقق نہیں ہو سکتیں، اس لیے کلیہین فرمایا گیا، اس وجہ سے کہ اس میں چاروں نسبتیں تحقق ہیں۔

قال: وَ نَقِیْضُ الْمُتَسَاوِیِّیْنَ مُتَسَاوِیَّانِ وَاِلَّا لَصَدَقَ اَحَدُهُمَا عَلٰی بَعْضِ مَا كَذَبَ عَلَیْهِ الْاٰخَرُ فَيَصْدُقُ اَحَدُ الْمُتَسَاوِیِّیْنَ عَلٰی مَا كَذَبَ عَلَیْهِ الْاٰخَرُ وَهُوَ مَعَ وَ نَقِیْضُ الْاَعْمُ مِنْ شَیْءٍ مُّطْلَقًا اَخَصُّ مِنْ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ مُطْلَقًا لِّصَدَقِ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ مُطْلَقًا عَلٰی كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمُ مِنْ غَیْرِ عَكْسٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْ لَا ذٰلِكَ لَصَدَقَ عَیْنُ الْاَخَصِّ عَلٰی بَعْضِ مَا يَصْدُقُ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمُ وَذٰلِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِّصَدَقِ الْاَخَصِّ بِدَوْنِ الْاَعْمُ وَاِنَّهٗ مَعَ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّهٗ لَوْ لَا ذٰلِكَ لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَعْمُ عَلٰی كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ وَذٰلِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِّصَدَقِ الْاَخَصِّ عَلٰی كُلِّ الْاَعْمُ وَهُوَ مَعَ وَ الْاَعْمُ مِنْ شَیْءٍ مِنْ وَجْهِ لَیْسَ بَیْنَ نَقِیْضِهِمَا عُمُوْمًا اَصْلًا لِتَحَقُّقِ هٰذَا الْعُمُوْمِ بَیْنَ عَیْنِ الْاَعْمِ مُطْلَقًا وَ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ مَعَ التَّبَایُنِ الْكُلِّیِّ بَیْنَ نَقِیْضِ الْاَعْمِ مُطْلَقًا وَ عَیْنِ الْاَخَصِّ

وَنَقِيضًا الْمُتَبَايِنِينَ مُتَبَايِنًا تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لِأَنَّهُمَا إِنْ لَمْ يَصْدَقَا مَعًا صِلَاكَ لِلَاوُجُودِ
وَاللَا عَدَمٍ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ وَإِنْ صَدَقَا مَعًا كَانَ لِلْإِنْسَانِ وَاللَّافِرْسِ كَانَ بَيْنَهُمَا
تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ ضَرُورَةٌ صَدَقَ أَحَدُ الْمُتَبَايِنِينَ مَعَ نَقِيضِ الْآخَرِ فَقَطُّ فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ لَا زَمَ
جُزْمًا.

متساویین کی نقیضیں متساویین ہیں ورنہ ان میں سے ایک، بعض ان افراد پر صادق ہوگی جن پر دوسری
کاذب ہے، اور یہ محال ہے تو متساویین میں سے ایک اس پر صادق آئے گی، جس پر دوسری کاذب ہے
اور یہ محال ہے، اور اعم مطلق کی نقیض نقیض اخص سے اخص مطلق ہے کیونکہ اخص کی نقیض ہر اس فرد پر
صادق آتی ہے جس پر اعم کی نقیض صادق آئے، اس کے عکس کے بغیر، بہر حال اول سو وہ اس لیے کہ اگر
ایسا نہ ہو تو اخص کی عین ان بعض افراد پر صادق ہوگی، جن پر اعم کی نقیض صادق ہے، اور یہ اعم کے بغیر
اخص کے صدق کو مستلزم ہے، جو محال ہے، رہا امر ثانی تو وہ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نقیض تمام ان
افراد پر صادق آئے گی، جن پر اخص کی نقیض صادق ہے، اور یہ اعم کے تمام افراد پر اخص کے صدق کو
مستلزم ہے، جو محال ہے، اور اعم من وجہ کی نقیضیں میں بالکل عموم نہیں، کیونکہ اس قسم کا عموم اعم مطلق کے
عین اور اخص کی نقیض کے درمیان متحقق ہے، اعم مطلق کی نقیض اور اخص کے عین کے درمیان تباین کلی
ہونے کے باوجود، اور متباہنین کی نقیضیں متباہنین ہیں تباینا جزئی یا اس لیے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ
(ایک شی پر) صادق نہ ہوں جیسے لا وجود اور لا عدم تو ان میں تباین کلی ہوگا، اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ
صادق ہوں جیسے لا انسان اور لا فرس تو ان میں تباین جزئی ہوگا، کیونکہ متباہنین میں سے ایک صرف آخر
کی نقیض کے ساتھ صادق ہے، لہذا یقیناً تباین جزئی لازم ہے۔

اقول: لَمَّا فَرَعَ مِنْ بَيَانِ النَّسَبِ الْأَرْبَعِ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ شَرَعَ فِي بَيَانِ النَّسَبِ بَيْنِ
النَّقِيضَيْنِ فَنَقِيضًا الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ أَيْ يَصْدُقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ نَّقِيضِي
الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْآخَرِ وَالْأَلْكَاذِبُ أَحَدُ النَّقِيضَيْنِ عَلَى
بَعْضٍ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْآخَرِ لَكِنْ مَا يَكْذِبُ عَلَيْهِ أَحَدُ النَّقِيضَيْنِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ
غَيْثُهُ وَالْأَلْكَاذِبُ النَّقِيضَانِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلَى بَعْضِ نَقِيضِ الْآخَرِ
وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ صَدَقَ أَحَدُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ وَهَذَا خَلَفَ مَثَلًا يَجِبُ يَصْدُقُ كُلُّ
لَا إِنْسَانَ لَا نَاطِقٍ وَكُلُّ لَا نَاطِقٍ لَا إِنْسَانَ وَالْإِلْكَانُ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِلَا نَاطِقٍ
فَيَكُونُ بَعْضُ الْإِنْسَانِ نَاطِقًا وَبَعْضُ النَّاطِقِ لَا إِنْسَانًا وَهُوَ مُحَالٌ وَنَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ
شَيْءٍ مُّطْلَقًا أَحْصَى مِنْ نَقِيضِ الْأَخْصِ مُطْلَقًا أَيْ يَصْدُقُ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا
يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ وَلَيْسَ كُلُّمَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ

الأعمّ أما الأول فلا أنه لو لم يصدق نقيض الأخصّ على كلّ ما يصدق عليه نقيض الأعمّ يصدق عين الأخصّ على بعض ما صدّق عليه نقيض الأعمّ فيصدق الأخصّ بدون الأعمّ وهو مح كما تقول يصدق كلّ لا حيوان لا انسان وإلّا لكان بعض اللاحيوان انساناً فبعض الإنسان لا حيوان هذا خلف .

وأما الثانى فلا أنه لو لم يصدق قولنا ليس كلّ ما يصدق عليه نقيض الأخصّ يصدق عليه نقيض الأعمّ لصدق نقيض الأعمّ على كل ما يصدق عليه نقيض الأخصّ فيصدق عين الأخصّ على كلّ الأعمّ بعكس النقيض وهو مح فليس كلّ لا انسان لا حيواناً وإلّا لكان كلّ لا انسان لا حيواناً وينعكس إلى كلّ حيوان انسان أو نقول ايضاً قد ثبت أنّ كل نقيض الأعمّ نقيض الأخصّ فلو كان كلّ نقيض الأخصّ نقيض الأعمّ لكان النقيضان متساويين فيكون العيان متساويين هذا خلف أو نقول العام صادق على بعض نقيض الأخصّ تحقيقاً للعموم فليس بعض نقيض الأخصّ نقيض الأعمّ بل عينه وفي قوله لصدق نقيض الأخصّ على كل ما يصدق عليه نقيض الأعمّ من غير عكس تسمّح لجعل الدعوى جزءاً من الدليل وهو مصادرة على المطلوب .

والامران اللذان بينهما عموم من وجه ليس بين نقيضيهما عموم أصلاً أى لا مطلقاً ولا من وجه لأن هذا العموم أى العموم من وجه متحقق بين عين الأعمّ مطلقاً ونقيض الأخصّ وليس بين نقيضيهما عموم لا مطلقاً ولا من وجه أما تحقق العموم من وجه بينهما فلاّتهما يتصادقان فى أخصّ آخر ويصدق الأعمّ بدون نقيض الآخر فى ذلك الأخصّ وبالعكس فى نقيض الأعمّ كالحيوان واللاانسان فانهما يجتمعان فى الفرس ، والحيوان يصدق بدون اللاانسان فى الانسان واللاانسان بدون الحيوان فى الجماد وأما أنه لا يكون بين نقيضيهما عموم أصلاً فللتباين الكلى بين نقيض الأعمّ وعين الأخصّ لإمتناع صدقهما على شىء فلا يكون بينهما عموم أصلاً .

وإنّما قيّم التباين بالكلى لأن التباين قد يكون جزئياً وهو صدق كلّ واحد من المفهومين بدون الآخر فى الجملة فمرّجعه إلى سالتين جزئيتين كما أن مرجع التباين الكلى سالتان كليتان والتباين الجزئى إمّا عموم من وجه أو تباين كلى لأن للمفهومين إذا لم يتصادقا فى بعض الصور فإن لم يتصادقا فى صورة أصلاً فهو

التباين الكلي والافالعموم من وجه فلما صدق التباين الجزئي على العموم من وجه وعلى التباين الكلي لا يلزم من تحقق التباين الجزئي أن لا يكون بينهما عموم أصلاً فان قلت الحكم بأن الأعم من شيء من وجه ليس بين نقيضيهما عموم أصلاً باطل لأن الحيوان أعم من الأبيض من وجه وبين نقيضيهما عموم من وجه فنقول المراد منه أنه ليس يلزم أن يكون بين نقيضيهما عموم فيندفع الاشكال أو نقول لو قال بين نقيضيهما عموم لا فادالعموم في جميع الصور لأن الأحكام الموردة في هذا الفن إنما هي كليات فإذا قال ليس بين نقيضيهما عموم أصلاً كان رفعاً للايجاب الكلي وتحقق العموم في بعض الصور لا ينافيه نعم لم يتبين مما ذكره النسبة بين نقيضي الأمرين بينهما عموم من وجه بل تبين عدم النسبة بالعموم وهو بصدد ذلك.

فاعلم أن النسبة بينهما المباشرة الجزئية لأن العينين إذا كان كل واحد منهما بحيث يصدق بدون الآخر كان النقيضان أيضاً كذلك ولا نغني بالمباشرة الجزئية إلا هذا القدر ونقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً لأنهما إما أن يصدقا معاً على شيء كالانسان والافارس الصادقين على الجماد أو لا يصدقا كاللاوجود واللاعدم فلا شيء مما يصدق عليه اللا وجود يصدق عليه اللاعدم وبالعكس وأياً ما كان يتحقق التباين الجزئي بينهما أما إذا لم يصدقا على شيء أصلاً كان بينهما تباين كلي فيتحقق التباين الجزئي بينهما قطعاً وأما إذا صدقا على شيء كان بينهما تباين جزئي لأن كل واحد من المتباينين يصدق مع نقيض الآخر فيصدق كل واحد من نقيضيهما بدون نقيض الآخر فالتباين الجزئي لازم جزئياً وقد ذكر في المتن ههنا ما لا يحتاج إليه وترك ما يحتاج إليه أما الأول فلأن قيد فقط بعد قوله ضرورة صدق أحد المتباينين مع نقيض الآخر، زائد لا طائل تحته وأما الثاني فلأنه وجب أن يقول ضرورة صدق كل واحد من المتباينين مع نقيض الآخر لأن التباين الجزئي بين النقيضين صدق كل واحد منهما بدون الآخر لا صدق واحد منهما بدون الآخر فليس يلزم من صدق أحد الشئيين مع نقيض الآخر صدق كل واحد من النقيضين بدون الآخر فترك لفظ كل ولا بد منه وأنت تعلم أن الدعوى ثبت بمجرر المقدمة القائلة بأن كل واحد من المتباينين يصدق مع نقيض الآخر لأنه يصدق كل واحد من النقيضين بدون الآخر وهو المباشرة الجزئية فباقي المقدمات مستدرك.

اقول: جب ماتن عینین کے درمیان چار نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب وہ نقیضین کے درمیان چار نسبتوں کو بیان کر رہے ہیں۔

متساویین کی نقیضین متساویین ہوتی ہیں یعنی متساویین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسری کی نقیض صادق آتی ہے، ورنہ احداً لنقیضین بعض ان افراد پر کاذب ہوگی جن پر دوسری کی نقیض صادق ہے، لیکن جس پر احداً لنقیضین صادق نہ ہو تو اس پر اس کی عین صادق ہوگی، ورنہ دونوں نقیضین کاذب ہوں گی، تو احداً المتساویین کی عین بعض ان افراد پر صادق ہوگی، جن پر دوسری کی نقیض صادق ہے، اور یہ متساویین میں سے ایک کے صدق کو دوسرے کے بغیر مستلزم ہے جو خلاف مفروض ہے، مثلاً کل لا انسان لا ناطق اور کل لا ناطق لا انسان کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ بعض لا انسان لیس بلا ناطق ہوگا، تو بعض لا انسان کا ناطق اور بعض ناطق کا، لا انسان ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

اور اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہوگی یعنی اخص کی نقیض ہر اس پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو، اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو، بہر حال اول تو وہ اس لیے کہ اگر اخص کی نقیض ہر اس پر جس پر اعم کی نقیض صادق ہے، صادق نہ ہو تو اخص کی عین اس بعض پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہے، تو اخص اعم کے بغیر صادق آئے گا جو محال ہے، جیسے آپ کہیں کہ کل لا حیوان لا انسان صادق ہے، ورنہ بعض لا حیوان انسان ہوگا، تو بعض انسان لا حیوان ہوگا، جو خلاف مفروض ہے۔

رہا امر ثانی تو وہ اس لیے کہ اگر ہمارا قول: لیس کل ما صدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الااعم صادق نہ ہو، تو اعم کی نقیض ہر اس پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے، تو اخص کی عین کل اعم پر عکس نقیض کے ساتھ صادق ہوگی اور یہ محال ہے، اس لیے کہ ہر لا انسان لا حیوان نہیں ورنہ ہر لا انسان لا حیوان ہوگا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہوگا۔

ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہے کہ اعم کی ہر نقیض اخص کی نقیض ہے، اب اگر اخص کی ہر نقیض اعم کی نقیض ہو تو پھر دونوں نقیضین متساوی ہوں گی، پھر عینین بھی متساوی ہوں گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

یا ہم یوں کہیں کہ ”عام“، اخص کی بعض نقیض پر عموم برقرار رکھتے ہوئے صادق ہے، لہذا اخص کی نقیض کا بعض، اعم کی نقیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا، اور ماتن کے قول ”یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس“، میں تسامح ہے، دعویٰ کو دلیل کا جزء بنانے کی وجہ سے، جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔

اور جن دو امروں میں عموم من وجہ ہوان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں ہے، یعنی نہ مطلق، نہ من وجہ، کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ اعم مطلق کے عین اور اخص کی نقیض کے درمیان متحقق ہے، اور ان کی نقیضین میں نہ عموم مطلق ہے، نہ من وجہ، بہر حال ان میں عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم آخر کی نقیض کے بغیر اس اخص میں صادق ہے اور اعم کی نقیض میں اس کا عکس ہے، جیسے حیوان اور لا انسان، کیونکہ یہ دونوں فرس میں مجتمع ہیں، اور حیوان لا انسان کے بغیر انسان میں صادق ہے، اور لا انسان حیوان کے بغیر جماد میں صادق ہے، رہی یہ بات کہ ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں ہے تو وہ اس لیے کہ اعم کی نقیض اور اخص کے عین کے درمیان بتاین کلی ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک شی پر صادق نہیں ہو سکتیں، اس لیے ان میں بالکل عموم نہیں ہو سکتا۔

اور بتاین کو ”کلی“، کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے کہ بتاین کبھی جزئی ہوتا ہے، اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے، پس اس کا مرجع دو سالہ جزئیہ کی طرف ہے، جیسے بتاین کلی کا مرجع دو سالہ کلیہ ہیں، اور بتاین جزئی یا عموم من وجہ ہے یا بتاین کلی، کیونکہ دو مفہوم جب بعض صورتوں میں صادق نہ ہوں، تو اگر وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں تو یہی بتاین کلی ہے ورنہ عموم من وجہ ہے، پس جب بتاین جزئی عموم من وجہ اور بتاین کلی پر صادق ہے تو بتاین جزئی کے تحقق سے ان میں عموم کا بالکل نہ ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں، باطل ہے، کیونکہ حیوان ابیض سے اعم من وجہ ہے، اور ان کی نقیضین میں عموم من وجہ ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضین میں عموم لازم نہیں، اس لیے اشکال جاتا رہا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ اگر ماتن یہ کہتے کہ ان کی نقیضین میں عموم ہے، تو یہ تمام صورتوں میں عموم ہونے کا فائدہ دیتا، کیونکہ اس فن میں تمام احکام کلیات ہیں، اور جب ماتن نے یہ کہا کہ ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں، تو یہ ایجاب کلی کا رفع ہوا، اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں ہے، ہاں ماتن نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے اعم من وجہ امرین کی نقیضین میں نسبت ظاہر نہیں ہوتی، بلکہ نسبت کا بالعموم عدم ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ ماتن نسبت بیان کرنے کے درپے ہیں، تو یاد رکھیے کہ ان میں ”مباہت جزئیہ“، کی نسبت ہے، کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک آخر کے بغیر صادق ہے تو نقیضین میں بھی ایسا ہی ہوگا، اور ہماری مراد بھی ”مباہت جزئیہ“، سے صرف یہی ہے۔

اور متابین کی نقیضین متابین ہوتی ہیں۔ بتاین جزئی، کیونکہ یا تو وہ دونوں کسی شی پر ایک ساتھ صادق ہوں گی جیسے لا انسان اور لا فرس جو جماد پر صادق ہیں، یا صادق نہ ہوں گی جیسے لا وجود اور لا عدم، کیونکہ کوئی شی ایسی نہیں کہ جس پر لا وجود صادق ہو، اس پر لا عدم بھی صادق ہو، اور اس کا عکس، اور جو بھی ہو، ان میں بتاین جزئی

متحقق ہوگا، اس صورت میں کہ جب وہ کسی شے پر صادق نہ ہوں تو ان کے درمیان بتائیں کلی ہوگا، پس ان میں بتائیں جزئی یقیناً متحقق ہوگا، اور اس صورت میں کہ جب وہ کسی شے پر صادق ہوں، تو ان کے درمیان بتائیں جزئی ہوگا، کیونکہ متباہنین میں سے ہر ایک آخر کی نقیض کے ساتھ صادق ہے، لہذا ان کی نقیضیں میں سے بھی ہر ایک آخر کی نقیض کے بغیر صادق ہوگا، تو بتائیں جزئی یقیناً لازم ہے۔

اور ماتن نے متن میں غیر ضروری بات ذکر کر دی اور ضروری کو چھوڑ دیا، بہر حال اول تو وہ اس لیے کہ ”لفظ“ کی قید ماتن کے قول ”ضرورۃ صدق احد المتباہنین مع نقیض الاخر“ کے بعد زائد ہے، جس کا کوئی فائدہ نہیں، رہی دوسری بات تو وہ اس لیے کہ ماتن کو یہ کہنا ضروری تھا: ضرورۃ صدق کل واحد من المتباہنین مع نقیض الاخر، کیونکہ نقیضیں کے درمیان بتائیں جزئی ان میں سے ”ہر ایک“ کا آخر کے بغیر صادق آنا ہے نہ کہ ان میں سے ”صرف ایک“ کا آخر کے بغیر صادق آنا، یہی وجہ ہے کہ شہین میں سے ایک کے آخر کی نقیض کے ساتھ صادق آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقیضیں میں سے (بھی) ہر ایک آخر کے بغیر صادق آئے، تو ماتن نے لفظ ”کل“، چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے۔

اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ صرف اس مقدمہ ”کل واحد من المتباہنین یصدق مع نقیض الاخر“ سے ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ اس وقت نقیضیں میں سے ہر ایک آخر کے بغیر صادق آئے گی، اور یہی ”مباہنیت جزئیہ“ ہے، پس باقی مقدمات بیکار ہیں۔

تساوی کی نقیضیں میں نسبت

جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو، ان کی نقیضیں میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی چنانچہ جہاں ایک کلی کی نقیض صادق آئے گی، وہاں دوسری کلی کی نقیض بھی صادق ہوگی، یہ موجب کلیہ ہے جیسے جہاں لا انسان صادق ہوگا وہاں لا ناطق بھی ضرور صادق ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو دوسری کی عین صادق ہوگی کیونکہ اگر عین بھی صادق نہ ہو اور نقیض تو پہلے سے صادق نہیں تو پھر ارتقاع نقیضیں لازم آئے گا جو صحیح نہیں، تو اب جب ایک کی عین صادق ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ متساوین میں سے ایک دوسری کے بغیر صادق آئے گی وھو خلف، مثلاً لا انسان اور لا ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، اگر یہ تسلیم نہیں تو اس کی نقیض سالبہ جزئیہ صادق ہوگی یعنی بعض لا انسان کا لیس بلا ناطق یعنی ناطق ہونا اس سے بعض لا انسان کا ناطق ہونا اور اس کے برعکس یعنی بعض ناطق کا لا انسان ہونا لازم آئے گا، جو صحیح نہیں، اور یہ خرابی اس لیے لازم آرہی ہے، کہ متساوین کی نقیضیں میں تساوی کی نسبت تسلیم نہیں کی گئی، تو معلوم ہوا کہ ان کی نقیضیں میں تساوی کی نسبت ہے۔

عموم و خصوص مطلق کی نقیضین میں نسبت

اعم اور اخص مطلق کی نقیض اعم اور اخص مطلق ہے لیکن عینین کے برعکس کہ اعم کی نقیض اخص ہوگی، اور اخص کی نقیض اعم، گویا یہاں دو دعوے ہیں (۱) جن پر اعم کی نقیض صادق ہوگی ان پر اخص کی نقیض بھی صادق ہوگی (۲) جن پر اخص کی نقیض صادق ہو وہاں اعم کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں ہے۔

اما الاول: پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اخص کی نقیض اعم کی نقیض کے کل پر صادق نہ آئے تو پھر اخص کی عین، اعم کی نقیض کے بعض پر صادق ہوگی، کیونکہ اگر نہ اخص کی نقیض صادق ہو اور نہ اخص کی عین صادق ہو تو ارتقا نقیضین لازم آئے گا، جو صحیح نہیں، اس لیے اخص کے عین کا صادق آنا ضروری ہے، اور جب اعم کی نقیض پر اخص کی عین صادق ہوگی تو اخص کا اعم کے بغیر صادق آنا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے، اس لیے کہ ایک چیز جب حیوان نہیں تو وہ انسان کیسے ہو سکتی ہے، مثلاً کل لایحوان لا انسان کا صادق ہونا ضروری ہے، یعنی جو چیز حیوان نہیں وہ انسان بھی نہیں ہو سکتی، اور اگر لا انسان صادق نہ ہو تو اس کی عین یعنی انسان صادق ہوگا ورنہ تو ارتقا نقیضین لازم آئے گا، اب جب عین انسان صادق ہوئی تو اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ بعض انسان لایحوان ہے جو خلاف مفروض ہے، اس لیے یہ بات طے ہوگئی کہ جہاں اعم کی نقیض صادق ہو وہاں اخص کی نقیض بھی ضرور صادق ہوگی۔

واما الثانی: دوسرا دعویٰ بیان کرتے ہیں کہ جہاں نقیض اخص صادق ہو وہاں اعم کی نقیض کا صدق ضروری نہیں، یہ سالبہ جزئیہ ہے، اور یہ صادق ہے اور واقع کے مطابق ہے، لیکن اگر یہ تسلیم نہیں تو پھر اس کی نقیض موجبہ کلیہ صادق ہوگی یعنی کلیہ اخص یصدق علیہ نقیض اعم (جہاں اخص کی نقیض صادق ہوگی وہاں اعم کی نقیض بھی صادق ہوگی) لیکن یہ موجبہ کلیہ درست نہیں ہے اس پر تین دلیلیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) اخص کے عین کا اعم کے ہر ہر فرد پر عکس نقیض کے ذریعہ صادق آنے کی وجہ سے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر آپ سالبہ جزئیہ نہیں مانیں گے تو پھر لامحالہ اس کی نقیض موجبہ کلیہ صادق ہوگی، سالبہ جزئیہ ہے: لیس بعض لا انسان لایحوان، اس کی نقیض موجبہ کلیہ: کل لا انسان لایحوان ہے اور قضیہ کو عکس لازم ہے، لہذا اقداء مناطقہ کے طریق پر عکس نکالیں گے، وہ اس طرح نکالتے ہیں کہ موضوع کی جگہ محمول کو اور محمول کی جگہ موضوع کو رکھ دیتے ہیں مع بقاء الکلیف یعنی کلیت و جزئیت کی بقاء کے ساتھ، تو ان کے طریق پر اس جملہ کا عکس آئے گا ”کل حیوان انسان“، اب اس عکس میں عین اخص یعنی انسان عین اعم یعنی حیوان کے ہر فرد پر صادق آرہا ہے جو محال اور باطل ہے، اس لیے آپ کا دعویٰ بھی باطل ہے۔

(۲) یہ بات ثابت ہے کہ جہاں اعم کی نقیض صادق ہو وہاں اخص کی نقیض بھی ضرور صادق ہوگی تو اگر اخص کی نقیض پر اعم کی نقیض بھی کلی طور پر صادق ہو کہ جہاں اخص کی نقیض صادق ہو، وہاں اعم کی نقیض بھی ضرور صادق ہو تو پھر نقیضین میں تساوی کی نسبت ہو جائے گی، لہذا عینین میں بھی تساوی ہوگی کیونکہ تساوی بین کی نقیضین

متساویین ہوتی ہیں، جبکہ ان دونوں میں عموم و خصوص کی نسبت مسلم ہے وھذا خلف۔

(۳) ہم کہتے ہیں کہ عام اپنے عموم کی وجہ سے نقیض اخص کے بعض افراد کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے کیونکہ اعم کا مقتضای یہی ہے کہ وہ اخص کے بغیر صادق ہو جاتا ہے، ”جیسے حیوان حمار، فرس وغیرہ پر لا انسان (انسان کے بغیر) کے ساتھ صادق ہے، تو جب عین اعم (حیوان) نقیض اخص (لا انسان) کے بعض افراد کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے تو لامحالہ اخص کی نقیض بھی نقیض اعم کے بعض افراد کے بغیر صادق آئے گی یعنی نقیض اخص کے ساتھ اعم کی عین صادق ہوگی جیسے فرس پر لا انسان صادق ہے لیکن لا حیوان صادق نہیں بلکہ اس کی عین (حیوان) صادق ہے، تو معلوم ہوا کہ جہاں اخص کی نقیض صادق ہو وہاں اعم کی نقیض کا صدق ضروری نہیں، اور مدعا بھی یہی ہے کہ نقیض اخص نقیض اعم کو مستلزم نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا دلیل میں یہ کہنا کہ ”اعم کی نقیض پر اخص کی نقیض کلی طور پر صادق ہے، تسامح پر مبنی ہے، کیونکہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ اخص کی نقیض اعم کی نقیض سے اعم ہوتی ہے، تو دعویٰ دلیل پر موقوف ہوتا ہے، اور یہاں دلیل دعویٰ پر موقوف ہوگئی، یہی مصادرہ علی المطلوب ہے۔

عموم من وجہ کی نقیضین میں نسبت

عموم من وجہ کی نقیضین کے درمیان بالکل عموم نہیں نہ مطلق اور نہ من وجہ، کیونکہ عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان تو عموم من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں ہے، بلکہ بتاین کلی ہے۔

عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت اس طرح ہے کہ عین اعم مثلاً حیوان، نقیض اخص مثلاً لا انسان کے ساتھ فرس و حمار میں صادق ہے، یہ ایک مادہ اجتماعیہ ہوا، اور حیوان لا انسان کے بغیر انسان زید، عمر وغیرہ کے ساتھ صادق ہے، اور لا انسان حیوان کے بغیر جماد میں صادق ہے، یہ دو افتراقی مادے ہو گئے۔

لیکن ان کی نقیضین یعنی نقیض اعم اور عین اخص (لا حیوان و انسان) کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان ”بتاین کلی“ ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک مادہ میں بالکل جمع نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ ایک چیز لا حیوان بھی ہو، اور ساتھ ہی انسان بھی ہو، یہ محال ہے۔

معارض کہتا ہے کہ آپ نے ”بتاین“، کو ”کلی“ کے ساتھ کیوں مقید کیا، صرف یہ کہہ دیتے کہ نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان ”بتاین“ ہے، لفظ ”کلی“ کا اضافہ کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”بتاین“، کو ”کلی“ کے ساتھ اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے مقید کیا گیا ہے، مدعا یہ ہے کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں مطلقاً عموم نہیں، تو اب اگر مطلق بتاین ثابت کیا جائے تو نقیضین کے درمیان بالکل عموم نہ ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا، اس لیے بتاین کو کلی کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ جب بتاین کلی ثابت ہوگا تو عموم کی بالکل نفی ہو جائے گی اور مدعا ثابت ہو جائے گا،

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ بتاین کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) بتاین کلی: وہ ہوتا ہے کہ جس میں ہر کلی دوسری کے بغیر صادق آئے، جیسے انسان اور حجر۔
- (۲) بتاین جزئی: وہ ہوتا ہے کہ جس میں دو مفہوموں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر ”فی الجملہ“ صادق آئے۔

اس بتاین جزئی کے دو افراد ہیں (۱) عموم من وجہ (۲) بتاین کلی، کیونکہ اگر مفہومین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر بعض مادہ میں صادق ہو، اور بعض میں صادق نہ ہو، تو یہ عموم من وجہ ہے، جیسے لاجیوان اور لاجیوانیض دونوں سرخ ڈیک پر صادق ہیں، کیونکہ ڈیک حیوان بھی نہیں، اور نہ ہی سفید ہے، اور سیاہ بکری پر لاجیوانیض تو صادق ہے، لیکن لاجیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور سفید دیوار لاجیوان تو ہے لیکن لاجیوانیض نہیں بلکہ ایض ہے۔

اور اگر ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آئے تو یہ بتاین کلی ہے جیسے لاجیوان اور انسان ہیں یہ دونوں ایک جگہ بالکل جمع نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ بتاین جزئی کی تعریف میں ”فی الجملہ“ کے لفظ سے اس کی ان دو قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے، تو اگر ماتن صرف ”بتاین“، ذکر کرتے تو اس سے مدعا ثابت نہ ہوتا، کیونکہ اس میں بتاین جزئی بھی آ جاتا ہے، جس کے اندر عموم من وجہ بھی آ جاتا ہے، تو پھر یہ مدعا ثابت نہ ہوتا کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم کی نسبت نہیں ہے، لیکن جب بتاین کو کلی کے ساتھ مقید کیا تو اس سے بتاین جزئی خارج ہو گیا، جو عموم کو بھی شامل ہوتا ہے، لہذا مدعا ثابت ہو گیا۔

معتراض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم کی نسبت نہیں ہے، یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حیوان اور ایض کے درمیان، اسی طرح ان کی نقیضین لاجیوان اور لاجیوانیض کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ آپ کا مدعا کہ ”ان کی نقیضین میں اصلاً عموم کی نسبت نہیں ہے، یہ تو ثابت نہ ہو سکا، مستقص ہو گیا؟ شارح نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کئے ہیں:

- (۱) یہ جو کہا گیا ہے کہ ان کی نقیضین میں اصلاً عموم نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ”ان کی نقیضین میں عموم لازم نہیں ہے، تو بعض صورتوں میں ان کی نقیضین میں اگر عموم کی نسبت پائی جائے تو وہ ہمارے مدعا اور مطلوب کے خلاف نہیں ہے۔

(۲) اگر ہم یہ کہتے کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں عموم من وجہ کی نسبت ہے، تو پھر اس میں بہت عموم ہو جاتا، اور اس کا معنی یہ ہوتا کہ عموم کی تمام وہ صورتیں جن کی عینین میں عموم من وجہ کی نسبت ہے تو ان کی نقیضین میں بھی عموم من وجہ کی نسبت ہوگی، کیونکہ اس فن کے قواعد کلی ہیں، حالانکہ یہ کسی طرح درست نہیں ہے، بلکہ خلاف واقعہ بھی ہے، اس لیے یہ کہا کہ ”ان کی نقیضین میں اصلاً عموم نہیں ہے، یہ سالبہ کلیہ ہے، اس سے ایجاب کلی کا رفع مراد ہے، جو درحقیقت سالبہ جزئیہ ہوتا ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ بعض صورتوں میں ان کی نقیضین میں عموم من وجہ کی نسبت ہوگی، اور بعض صورتوں میں نہیں ہوگی، یہ ہمارے مدعا اور مطلوب کے منافی اور معارض نہیں ہے۔

ہاں یہ حقیقت ہے کہ ماتن نے ان کی نقیصین کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت نہ ہونے کا تو بیان کیا، لیکن یہ نہیں بتایا کہ آخر ان کی نقیصین کے درمیان کوئی نسبت ہے، جبکہ مقام کا تقاضا بھی یہ ہے کہ ماتن ان کی نقیصین کے درمیان نسبت بیان کرتے؟

شارح فرماتے ہیں کہ عموم من وجہ کی نقیصین کے درمیان ”بتاین جزئی“ کی نسبت ہے، کیونکہ عموم من وجہ کی عینین میں سے ہر ایک جب دوسرے کے بغیر صادق آسکتی ہے، تو عینین میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے ساتھ بھی صادق آئے گی، لہذا نقیصین میں سے ہر ایک بھی دوسرے کے بغیر صادق آئے گی، اور بتاین جزئی کا بھی یہی مفہوم ہے۔

بتاین جزئی چار نسبتوں کے علاوہ کوئی مستقل نسبت نہیں ہے، بلکہ بتاین کلی اور عموم من وجہ میں وہ منحصر ہے، کوئی علیحدہ سے نسبت نہیں، اس لیے یہ اشکال نہ ہونا چاہیے کہ یہ تو مستقل پانچویں نسبت ہے۔

متباہنین کی نقیصین کے درمیان نسبت

متباہنین کی نقیصین میں بھی بتاین جزئی کی نسبت ہے، کیونکہ ان کی نقیصین بعض دفعہ تو دونوں شی واحد پر جمع ہو جاتی ہیں، جیسے لا انسان اور لا فرس، یہ دونوں جماد پر صادق ہیں، لیکن بعض دفعہ یہ دونوں جمع نہیں ہوتیں جیسے لا وجود اور لا معدوم، یہ دونوں ایک شی پر جمع نہیں ہو سکتیں، بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے ساتھ شی واحد پر جمع ہو سکتی ہے، دونوں جمع نہیں ہو سکتیں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز لا وجود بھی ہو، اور لا معدوم بھی، بلکہ جو چیز لا وجود ہوگی، وہ لا معدوم نہیں ہوگی، اور جو چیز لا معدوم ہو، وہ لا وجود نہیں ہو سکتی، بلکہ موجود ہوگی۔

شارح مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ جب متباہنین کی عینین میں سے ہر ایک دوسری عین کے بغیر صادق آسکتی ہے، تو ایک عین دوسری کی نقیض کے ساتھ بھی صادق ہوگی، لہذا ان کی نقیصین میں سے ہر ایک بھی دوسری کے بغیر صادق آئے گی، یہی بتاین جزئی ہے، اگر بالکل ہی جمع نہ ہو سکیں تو وہ بتاین کلی ہے، جیسے لا وجود اور لا معدوم، اور اگر بعض صورتوں میں جمع ہو جائیں، تو پھر ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے لا فرس اور لا انسان دونوں جماد پر صادق ہیں، جو کسی بھی صورت ہو، بتاین جزئی ان کے درمیان ضرور متحقق ہوگی۔

ماتن نے کہا ”ضرورة صدق احد المتباہنین مع نقیض الاخر فقط“، اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ یہاں لفظ ”فقط“، کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کے بغیر بھی مطلوب ثابت ہو جاتا ہے، البتہ ماتن پر یہ ضروری تھا کہ وہ لفظ ”کل“، کا اضافہ کر کے یوں فرماتے: ضرورة صدق کل واحد.....، کیونکہ نقیصین کے درمیان بتاین جزئی کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے ”ہر ایک“، دوسری کے بغیر صادق آئے، نہ کہ ان میں ”صرف ایک“، کا دوسری کے بغیر صادق ہونا، اس لیے کہ شیعین میں سے ایک کا دوسری کی نقیض کے ساتھ صدق، یہ اس بات کو ہرگز مستلزم نہیں کہ نقیصین میں سے بھی ”ہر ایک“، دوسری کے بغیر صادق آئے گی، جیسے حیوان اور انسان ہیں، ان میں حیوان، آخر کی نقیض یعنی لا انسان

کے ساتھ فرس پر صادق ہے، لیکن ان دونوں کی نقیصین یعنی لاجیوان ولا انسان میں سے ”ہر ایک“، دوسری کے بغیر صادق نہیں، ظاہر ہے جوشی حیوان نہ ہو، وہ انسان بھی نہیں ہوگی لیکن جولا انسان ہو، اس کا لاجیوان ہونا ضروری نہیں، وہ دوسرا کوئی جانور ہو سکتا ہے، بلکہ ایک دوسری کے بغیر صادق ہے۔

تو معلوم ہوا کہ عینین میں سے ایک اگر آخر کی نقیض کے ساتھ صادق ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقیصین میں سے ہر ایک بھی دوسری کے بغیر صادق آئے گی، جیسا کہ ابھی مثال گذری ہے، اس لیے ماتن کو لفظ ”کل“، ذکر کرنا چاہئے تھا۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ احدا المتبائن کی اضافت عموم اور استغراق کے لیے ہے ای کل واحد من المتبائن.....

شارح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مدعا کے ثبوت کے لیے صرف یہی مقدمہ ”کل واحد من المتبائن یصدق مع نقیض الآخر“، کافی ہوگا، کیونکہ اس وقت نقیصین میں سے ہر ایک آخر کے بغیر صادق ہوگا، اور یہی مباہلتہ جزئیہ ہے، باقی مقدمات یعنی فقط کی قید، اور ”جزما“، مستدرک اور زائد ہیں۔

قال: الرابع الجزئی كما يقال على المعنى المذكور المسمى بالحقیقی فکذلک يقال على کل اخص تحت الاعم و یسمى الجزئی الاضافی وهو اعم من الاول لأن کل جزئی حقیقی فهو جزئی اضافی دون العکس أما الاول فلإندراج کل شخص تحت الماهیات المَعْرِاة عن الشخصات وأما الثاني فلجواز کون الجزئی الاضافی کلیاً و امتناع کون الجزئی الحقیقی کذلک

چوتھی بحث: لفظ جزئی جیسے اس معنی مذکور پر بولا جاتا ہے، جو حقیقی کے ساتھ موسوم ہے، ایسے ہی لفظ جزئی ہر اخص تحت الاعم پر بھی بولا جاتا ہے، اور اس کو جزئی اضافی کہا جاتا ہے، اور یہ اول سے اعم ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے نہ کہ اس کا عکس، اول تو اس لیے کہ ہر شخص ان مباہیات کے تحت مندرج ہے جو مشخصات سے خالی ہیں، اور ثانی اس لیے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے، اور جزئی حقیقی کا اس طرح ہونا محال ہے۔

أقول: الجزئی مقول بالاشتراك على المعنى المذكور و یسمى جزئياً حقیقیاً لأن جزئیته بالنظر إلى حقیقته المانعة من الشریة و بازائه الکلی الحقیقی وعلى کل اخص تحت الاعم کالانسان بالنسبة إلى الحيوان و یسمى جزئياً اضافياً لأن جزئیته بالاضافة إلى شیء آخر و بازائه الکلی الاضافی وهو الاعم من شیء آخر و فی تعریف الجزئی الاضافی نظراً لأنه والکلی الاضافی متضایفان لأن معنى الجزئی الاضافی الخاص ومعنى الکلی الاضافی العام و کما أن الخاص خاص بالنسبة إلى

العام كذلك العام عام بالنسبة إلى الخاص وأخذ المتضائفين لا يجوز أن يُذكر في تعريف المتضائف الآخر وإلا لكان تعقله قبل تعقله، امعه وايضاً لفظه كل إنما هي للأفراد والتعريف بالأفراد ليس بجائز فالأولى أن يقال هو الاخص من شيء وهو أي الجزئي الاضافي اعم من الجزئي الحقيقي يعني أن كل جزئي حقيقي جزئي اضافي بدون العكس أما الأول فلأن كل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت الماهية المعرفة عن الشخصيات كما إذا جردنا زيداً عن الشخصيات التي بها صار شخصاً معيناً بقيت الماهية الإنسانية وهي اعم منه فيكون كل جزئي حقيقي مندرجاً تحت اعم فيكون جزئياً اضافياً وهذا منقوض بواجب الوجود فإنه شخص معين ويمتنع أن يكون له ماهية كلية وإلا فهو إن كان مجرد تلك الماهية الكلية يلزم أن يكون امر واحد كلياً وجزئياً وهو مح وإن كان تلك الماهية مع شيء آخر يلزم أن يكون واجب الوجود معروضاً للتشخيص وهو مح لما تقرر في فن الحكمة أن تشخص واجب الوجود عينه وأما الثاني فلجواز أن يكون الجزئي الاضافي كلياً لأنه الاخص عن الشيء والاخص من شيء يجوز أن يكون كلياً تحت كلي آخر بخلاف الجزئي الحقيقي فإنه يمتنع أن يكون كلياً.

اقول: لفظ جزئي (لفظي) اشتراك کی وجہ سے اس معنی پر (بھی) بولا جاتا ہے، جو ذکر کیا جا چکا ہے (وہ) مفہوم جس کا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو) اور اسے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی حقیقت کے لحاظ سے ہے، جو شرکت سے مانع ہے، اور اس کے مقابلے میں کلی حقیقی ہے، اور (لفظ جزئی بولا جاتا ہے) ہر اخص پر جوامع کے تحت ہو جیسے انسان حیوان کے لحاظ سے، اور اسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا جزئی ہونا دوسری شے کے لحاظ سے ہے، اور اس کے مقابلے میں کلی اضافی ہے، اور یہ وہ ہے جوئی آخر سے اعم ہو۔

اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے، کیونکہ جزئی اضافی اور کلی اضافی آپس میں متضائفين ہیں، اس لیے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام ہے، اور جیسے خاص، عام کے لحاظ سے خاص ہوتا ہے، ایسے ہی عام، خاص کے لحاظ سے عام ہوتا ہے، اور متضائفين میں سے ایک کو دوسرے متضائيف کی تعریف میں ذکر کرنا جائز نہیں، ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہو گا نہ کہ اس کے ساتھ (جبکہ متضائفين کا تعقل تو ایک ساتھ ہوتا ہے) نیز لفظ ”کل“، افراد کے لیے ہوتا ہے، اور تعریف بالافراد جائز نہیں، اس لیے (جزئی اضافی کی تعریف میں) ”هو الاخص من شيء“، کہنا اولیٰ ہے۔ اور وہ یعنی جزئی اضافی جزئی حقیقی سے اعم ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے نہ کہ اس کا عکس، اول تو

اس لیے کہ ہر جزئی حقیقی اپنی ماہیت کے تحت مندرج ہوتی ہے، جو مشخصات سے خالی ہو، جیسے جب ہم زید کو ان مشخصات سے خالی کر لیں، جن کی وجہ سے زید شخص معین ہوا ہے، تو ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے جو اس (زید) سے اعم ہے، گویا ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت مندرج ہوگی، لہذا وہ جزئی اضافی بھی ہوگی، لیکن یہ بات واجب الوجود سے ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ وہ تو شخص معین ہے، اور اس کے لیے ماہیت کلیہ نہیں ہو سکتی (لہذا پھر وہ کسی ماہیت کلیہ کے تحت مندرج بھی نہیں ہوگی) ورنہ اگر وہ صرف یہی ماہیت کلیہ ہو تو پھر امر واحد کا کلی اور جزئی ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے، اور اگر وہ ماہیت دوسری شے کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود شخص کی معروض ہو، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا شخص اس کی ذات ہے، اور امر ثانی اس لیے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے، کیونکہ وہ شے سے اخص ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ اخص شے، کلی ہو جو دوسری کلی کے تحت ہو، بخلاف جزئی حقیقی کے کیونکہ اس کا کلی ہونا ممتنع اور محال ہے۔

جزئی کے دو معنی

لفظ ”جزئی“، مشترک طریقے سے دو معنی پر بولا جاتا ہے:

(۱) جزئی حقیقی: وہ ہوتی ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع ہو جیسے خالد، محمود، آصف، وغیرہ اس کو جزئی حقیقی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے اندر جزئیت اس کے نفس مفہوم اور حقیقت کے اعتبار سے ہے، نہ کہ غیر کے اعتبار سے۔

(۲) جزئی اضافی: وہ ہوتی ہے جو اخص تحت الاعم ہو، جیسے انسان خاص ہے، اور حیوان کے تحت ہے، اور حیوان اعم ہے، اس لیے انسان جزئی اضافی ہے، اور حیوان بھی جزئی اضافی ہے، کیونکہ وہ جسم نامی کے تحت واقع ہے، اور جسم نامی بھی جزئی اضافی ہے، اس لیے کہ وہ جسم کے تحت ہے، اور جسم بھی جزئی اضافی ہے، کیونکہ وہ جوہر کے تحت ہے۔

اس کو جزئی اضافی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا غیر کے اعتبار سے ہوتا ہے، نفس مفہوم اور ذات کے اعتبار سے وہ شے جزئی نہیں ہوتی، جیسے انسان جزئی اضافی ہے لیکن اپنی ذات و حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ حیوان کے اعتبار سے ہے، کیونکہ انسان حیوان کے تحت واقع ہے۔

کلی حقیقی و اضافی

جزئی حقیقی کے مقابلے میں کلی حقیقی ہے:

کلی حقیقی: وہ ہوتی ہے جس میں شرکت کثیرین کی صلاحیت ہو، چاہے شرکت ہو یا نہ ہو، جیسے کلیات فرضیہ

لاشی، لا وجود اور لاممکن ہیں، یہ سب کلیات حقیقیہ ہیں، کیونکہ ان کے اندر کلیت کا معنی نفس مفہوم اور حقیقت کے اعتبار سے پایا جا رہا ہے۔

جزئی اضافی کے مقابلے میں کلی اضافی ہے۔

کلی اضافی: وہ ہوتی ہے جوشی آخر سے اعم ہو، جیسے انسان زید سے اعم ہے، اس لیے انسان کلی اضافی ہوا، اور حیوان بھی کلی اضافی ہے، اس لیے کہ وہ انسان سے اعم ہے..... اس کو بھی کلی اضافی اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کا کلی ہونا نفس مفہوم اور حقیقت کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ غیر کے لحاظ سے ہے۔

تقابل کی اقسام

شارح نے جزئی اضافی کے تعریف پر ”نظر“، ذکر کی ہے، اس سے پہلے تقابل کی اقسام کا بیان ناگزیر ہے، تاکہ وہ نظر اچھی طرح سمجھی جاسکے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں:

(۱) تقابل تضایف: وہ ہوتا ہے جس میں متقابلین دونوں وجودی ہوں، اور ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے باپ اور بیٹا، ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

(۲) تقابل تضاد: وہ ہوتا ہے جس میں متقابلین دونوں وجودی ہوں، لیکن ایک کا دوسرے پر سمجھنا موقوف نہ ہو، جیسے سواد و بیاض۔

(۳) تقابل ایجاب و سلب: وہ ہوتا ہے جس کے متقابلین میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو، اور عدمی وجودی کا مکمل نہ ہو، جیسے انسان وجودی ہے، یہ عدمی یعنی لا انسان کا مکمل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جو انسان نہیں ہے، اس کو مکمل انسان نہیں بنایا جاسکتا۔

(۴) تقابل عدم و ملکہ: وہ ہوتا ہے جس کے متقابلین میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو، اور عدمی وجودی کا مکمل ہو جیسے ”عمی“، عدمی ہے لیکن وجودی یعنی بصر کا مکمل ہے۔

جزئی اضافی کی تعریف پر ”نظر“،

ماتن نے جو جزئی کی تعریف ”کل اخص تحت الاعم“ سے کی ہے، اس پر شارح نظر بیان کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس تعریف سے تقدم شی علی نفسه لازم آرہا ہے، جو صحیح نہیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جزئی اضافی کا معنی ہے کہ جو کسی دوسری شی کے تحت مندرج ہو، اور بعینہ یہی معنی ”خاص“، کا بھی ہے، گویا اخص و خاص اور جزئی اضافی مترادف ہوئے، اور کلی اضافی کا معنی یہ ہے کہ جس کے تحت کوئی دوسری شی مندرج ہو، اور بعینہ یہی معنی ”عام“، کا بھی ہے، گویا اعم و عام اور کلی اضافی مترادف ہوئے، اور جس طرح اخص اور اعم میں تضایف ہے کہ خاص خاص ہوتا ہے عام کے لحاظ سے، اور عام عام ہوتا ہے خاص کے لحاظ سے، اسی طرح جزئی اضافی اور اعم میں بھی

تضایف ہے، اور یہاں جزئی اضافی کی تعریف میں ”اعم“، کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، گویا ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کا ذکر کیا گیا ہے، جو کہ درست نہیں ہے، کیونکہ متضایفین کا تعقل ایک ساتھ ہوتا ہے، ان میں تقدم و تاخر نہیں ہوتا، جبکہ معرف بالکسر اور اس کے اجزاء کا تصور، معرف بالفتح سے مقدم ہونا ضروری ہے، اس لیے ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کا ذکر جائز نہیں، ورنہ تقدم شی علی نفسه لازم آئے گا، جو جائز نہیں ہے۔

اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں لفظ ”کل“، استعمال کیا گیا ہے، جو افراد کی تعیم پر دلالت کرتا ہے، اور تعریف بالافراد جائز نہیں، بلکہ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ جزئی اضافی کی تعریف تبدیل کر دی جائے، تاکہ کوئی اعتراض ہی نہ ہو، چنانچہ یوں تعریف کی جائے: الجزئی الاضافی: هو الاخص من شی یعنی جزئی اضافی اسے کہتے ہیں، جوشی سے اعم ہو، اس تعریف سے لفظ ”کل“، اور لفظ ”اعم“، دونوں نکال دیئے گئے جن کی وجہ سے اعتراض واقع ہو رہے تھے۔

کلی حقیقی و اضافی کے درمیان نسبت

کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، کلی اضافی اخص ہے، اور کلی حقیقی اعم ہے، جس پر کلی اضافی صادق ہو، اس پر کلی حقیقی بھی صادق ہوگی، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں جیسے انسان، حیوان یہ کلی اضافی بھی ہیں اور کلی حقیقی بھی، لیکن کلیات فرضیہ جیسے لادوجود، لاشی اور لاممکن کلیات حقیقیہ تو ہیں، کلیات اضافیہ نہیں ہیں۔

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، جزئی حقیقی اخص ہے اور جزئی اضافی اعم ہے، یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں، گویا یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی۔ (۲) ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں۔

شارح دونوں کو دلیل سے بیان کر رہے ہیں:

امسا الاول ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتی ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی اس ماہیت کے تحت مندرج ہوتی ہے جو مشخصات سے خالی ہو، جیسے مثلاً زید ہے اس میں دو چیزیں ہیں ایک تو اس میں ماہیت انسانیہ ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں ایک خاص ماہیہ الامتیازشی بھی ہے، جو اس کے لیے تشخص کا فائدہ دیتی ہے، اور اسے دوسرے تمام انسانوں سے ممتاز کرتی ہے، اگر اس خاص ماہیہ الامتیازشی کو اس زید سے ختم کر دیا جائے تو پھر اس میں صرف ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے، اور یہ ماہیت انسانیہ اس زید سے اعم ہے، کیونکہ یہ تو دوسرے انسانوں میں بھی پائی جاتی ہے، اس لحاظ سے گویا ہر جزئی حقیقی ایک شی اعم یعنی ماہیت انسانیہ کے تحت مندرج ہوتی ہے، اس لیے وہ جزئی

اضافی بھی ہوگی، تو معلوم ہوا کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتی ہے، یہ تو پہلے دعویٰ کی تفصیل ہے۔

لیکن یہ اصول ”واجب الوجود“ سے منقوض ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ واجب الوجود جزئی حقیقی تو ہے، لیکن چونکہ کسی ماہیت کلیہ کے تحت مندرج نہیں ہے، اس لیے جزئی اضافی نہیں ہے، کیونکہ اگر واجب الوجود کی ذات کسی ماہیت کلیہ کے تحت مندرج ہو تو اس میں دو احتمال ہیں کہ واجب الوجود کی ذات اس ماہیت کلیہ کی عین ہوگی یا اس ماہیت کے ساتھ شی آخر یعنی شخص بھی ہوگا، اگر عین ہو تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ اس صورت میں شی واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آرہا ہے، جو محال ہے، جبکہ کلی اور جزئی کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے، اور وہ جمع نہیں ہو سکتا جیسے عی اور بصیر جمع نہیں ہو سکتے، اسی طرح شی واحد کا کلی و جزئی ہونا بھی محال ہے، اور اگر واجب کی ذات دوسری جزئیات کی طرح ماہیت اور شی آخر یعنی شخص سے عبارت ہو، تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ واجب کی ذات اس شخص کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، جو شخص کہ اس کو عارض ہو رہا ہے، حالانکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود کا شخص اس کی عین ہے، یعنی ذات واجب کا امتیاز بذاتہ ہے نہ کہ اس شخص کی وجہ سے جو عارض ہو، اس لیے اس دعویٰ پر یہ نقض اپنی جگہ درست ہے اور اس نقض کو ختم کرنے اور اصول کے اثبات کے لیے اگرچہ مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن کوئی جواب اشکال سے خالی نہیں ہے، اس لیے ہم انہیں تحریر کرنے سے گریز کر رہے ہیں، من شاء فلیراجع الی المطولات۔

واما الثانی دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں، کیونکہ جزئی اضافی کلی ہو سکتی ہے، اس لیے کہ جزئی اضافی اخص من الشی کو کہتے ہیں، اور جو اخص من الشی ہو، اس کا کلی ہونا ممکن ہے، جیسے انسان، حیوان یہ سب جزئیات اضافیہ بھی ہیں اور کلیات بھی، بخلاف جزئی حقیقی کے کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی، نہ حقیقی، نہ اضافی، کیونکہ جزئی حقیقی میں بالکل شرکت نہیں ہو سکتی، اور کلی خواہ حقیقی ہو یا اضافی، بہر حال شرکت کثیرین سے مانع نہیں ہوتی، تو معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی اور کلی حقیقی و اضافی کے درمیان تاین ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جزئی اضافی و حقیقی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، جزئی حقیقی اخص مطلق ہے، اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے۔

قَالَ: الخَامِسُ النُّوعُ کَمَا یَقَالُ عَلٰی مَا ذَکَرْنَاهُ وَیَقَالُ لَهُ النُّوعُ الْحَقِیْقِيُّ فَکَذٰلِکَ یَقَالُ عَلٰی کُلِّ مَا هِیَ یَقَالُ عَلَیْهَا وَ عَلٰی غَیْرِهَا الْجِنْسُ فِی جَوَابِ مَا هُوَ قَوْلًا اَوَّلٰیًا وَ یَسْمٰی النُّوعُ الْاِضَافِیَّ۔

پانچویں بحث یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جیسے اس پر ہوتا ہے جو ہم نے ذکر کر دیا، اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے، ایسے ہی (نوع کا اطلاق) ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں اس (ماہیت) پر اور اس کے غیر پر قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جائے، اور اس کو نوع اضافی کہتے ہیں۔

أَقُول: النُّوعُ کَمَا یُطْلَقُ عَلٰی مَا ذَکَرْنَاهُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلٰی کَثِیْرٍ مُّتَفَقِّیْنَ بِالْحَقِیْقَةِ

فی جوابِ ماہو و یقال لہ النوعُ الحقیقی لِأَنَّ نوعیتہ إنما ہی بالنظر إلى حقيقة الواحدة الحاصلة فی أفرادہ كذلك یطلق بالاشتراك على کل ماہیة من علیہا وعلى غیرہا الجنسُ فی جوابِ ماہو قولاً أولیاً أى بلا واسطۃ کالانسان بالقیاس إلى الحيوان فإنه ماہیة یقال علیہا وعلى غیرہا کالفرس، الجنسُ وهو الحيوانُ حتی إذا قیل ما الانسانُ والفرسُ فالجوابُ أَنَّهُ حیوانٌ ولہذا المعنی یسمی نوعاً اضافیاً لِأَنَّ نوعیتہ بالاضافۃ إلى ما فوقہ فالماہیة منزلة بمنزلۃ الجنس ولا بد من ترک لفظ الکلی لِمَا سمعت فی مبحث الجزئی الاضافی من أَن الکُلَّ للأفرادِ والتعريف للأفرادِ لا یجوزُ و ذکر الکُلِّ لِأَنَّهُ جنسُ کلیاتِ فلا یتِمُّ حدودُها بدون ذکرہ فَإِن قلتِ الماہیة هی الصورةُ العقلیة من شیءٍ والصورُ العقلیة کلیاتٌ فذكرُها یُغنی عن ذکرِ الکُلِّ فنقولُ الماہیة لیس مفہومُها مفہومُ الکلی غایۃ ما فی البابِ أَنَّهُ من لَوَازِمِہا فیکونُ دلالةُ الماہیة على الکلی دلالةُ الملزومِ على اللَازِمِ یعنی دلالةُ الالتزامِ لکن دلالةُ الالتزامِ مہجورۃ فی التعریفاتِ وقولہ فی جوابِ ماہو یُخرِجُ الفصلَ والخاصۃ والعرضَ العامِ فَإِنَ الجنسَ لا یقالُ علیہا وعلى غیرہا فی جوابِ ماہو وأما تَقْییدُ القولِ بالاولی فَاغْلَمَ أَوْلَا أَن سِلْسَلۃَ کلیاتِ إنما تنتہی بالاشخاصِ وهو النوعُ المَقْییدُ بالتشخیصِ وفوقہا الاصنافُ وهو النوعُ المَقْییدُ بصفاتِ عرضیۃ کلیۃ کالرومیِّ والترکیّ وفوقہا الانواعُ وفوقہا الاجناسُ وإذا حُمِلَ کلیاتٌ مترتبةٌ على شیءٍ واحدٍ یکون حملُ العالی علیہ بواسطة حملِ السافلِ علیہ فَإِنَ الحيوانُ إِنما یصدقُ على زیدٍ وعلى التُركِیّ بواسطة حملِ الانسانِ علیہما وحملِ الحيوانِ على الانسانِ أُولی فقولہ قولاً أولیاً احترازٌ عن الصنفِ فَإِنَّهُ کُلِّی یقال علیہ وعلى غیرہ الجنسُ فی جوابِ ماہو حتی إذا سئلَ عن التُركِیّ والفرسِ بماہما کان الجوابُ الحيوانُ لکن قولُ الجنسِ على الصنفِ لیس بأُولی بل بواسطة حملِ النوعِ علیہ فَبِإِغْتِیارِ الاولیۃ فی القولِ یُخرِجُ الصنفَ عن الحدِّ لِأَنَّهُ لا یسمی نوعاً اضافیاً.

اقول: نوع جیسے اس معنی پر بولا جاتا ہے جسے ہم ذکر کر چکے یعنی جو ماہو کے جواب میں ان کثیرین پر مقول ہو جن کی حقیقت متفق ہے، اور اسی کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے، جو اس کے افراد میں حاصل ہوتی ہے، ایسے ہی لفظی اشتراک کی بناء پر نوع کا اطلاق ہر اس ماہیت پر بھی ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں اس پر اور اس کے غیر پر قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ، جنس بولی جائے، جیسے انسان ہے حیوان کے لحاظ سے، کیونکہ یہ (انسان) ایک ایسی ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلاً فرس پر جنس بولی جاتی ہے، اور وہ (جنس) حیوان ہے، یہاں تک کہ

جب کہا جائے: ماالانسان والفرس؟ تو جواب ”حیوان“ ہوگا، اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا نوع ہونا فوق کے لحاظ سے ہے۔

پس لفظ ماہیت جنس کے درجہ میں ہے، اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے، کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں آپ سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لیے ہے، اور افراد کی تعریف جائز نہیں، اور لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے، کیونکہ یہ کلیات کی جنس ہے، اور کلیات کی تعریفات، کلی کے ذکر کے بغیر نام نہیں ہو سکتیں۔

اگر آپ یہ کہیں کہ ماہیت شی کی عقلی صورت ہے، اور عقلی صورتیں کلیات ہیں، اس لیے ماہیت کا ذکر، لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ کلی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، پس ماہیت کی کلی پر دلالت، ملزوم کی لازم پر دلالت ہے یعنی دلالت التزامی ہے، لیکن تعریفات میں دلالت التزامی متروک ہے۔

اور ماتن کے قول ”فسی جواب ماہو“، نے فصل، خاصہ اور عرض عام کو نکال دیا، اس لیے کہ جنس ان پر اور ان کے غیر پر ماہو کے جواب میں مقول نہیں ہوتی۔

اور رہا ”قول“، کو ”اولی“، کے ساتھ مقید کرنا، تو اولیہ جان لیجئے کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہو جاتا ہے، اور وہ (شخص) نوع ہے جو شخص سے مقید ہو، اور ان (اشخاص) کے اوپر اصناف ہیں، اور وہ (صنف) وہ نوع ہے جو صفات عرضیہ کلیہ کے ساتھ مقید ہو، جیسے رومی، ترکی، اور ان (اصناف) کے اوپر انواع ہیں، اور انواع کے اوپر اجناس ہیں، اور جب کلیات مترتبہ کبھی ایک چیز پر محمول کی جائیں تو عالی کا حمل اس شی پر سافل کے حمل کے واسطے سے ہوگا، یہی وجہ ہے کہ زید اور ترکی پر حیوان کا صدق اس واسطے سے ہے کہ ان پر انسان محمول ہوتا ہے، اور حیوان کا حمل انسان پر اولی ہے، تو ماتن کا قول ”تولا اولیا، صنف سے احتراز ہے، کیونکہ صنف وہ کلی ہے کہ ماہو کے جواب میں اس پر اور اس کے غیر پر جنس بولی جائے یہاں تک کہ جب ترکی اور فرس کے بارے میں ماہما سے سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا، لیکن جنس کا حمل صنف پر اولی نہیں ہے بلکہ اس پر نوع کے حمل کے واسطے سے ہے، چنانچہ ”قول“، میں ”اولیت“، کے اعتبار کی وجہ سے تعریف سے صنف نکل جاتی ہے، کیونکہ اس کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی

لفظ ”نوع“، کا اطلاق مشترک طریقے سے دو معنی پر ہوتا ہے:

(۱) نوع حقیقی: وہ کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ان کثیر افراد پر بولی جائے، جن کی حقیقت متفق ہو، جیسے انسان ہے۔

ان کو نوع حقیقی اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں

حاصل ہوتی ہے، گویا اس کا نوع ہونا نفس حقیقت کے لحاظ سے ہے، اور اس میں کسی امر آخر کی طرف نسبت کا اعتبار نہیں ہے، اس لیے اس کو نوع حقیقی کہتے ہیں۔

(۲) نوع اضافی: وهو يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو قولاً اولياً اي بلا واسطه۔ نوع اضافی وہ کلی ہے کہ ماہو سے جب ماہیت اور اس کے ساتھ غیر کو ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس واقع ہو جیسے ماہیت مثلاً انسان کے ساتھ جب اس کے غیر مثلاً فرس کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں جنس یعنی حیوان واقع ہوگی۔ اس کو نوع اضافی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ مافوق کے لحاظ سے ہے۔

نوع اضافی کی تعریف میں قیود کا فائدہ:

اس تعریف میں لفظ ”ماہیت“، جنس کے درجہ میں ہے، جو ہر قسم کی ماہیت کو شامل ہے، ضمن میں ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں۔

معترض کہتا ہے کہ اس تعریف میں لفظ ”کل“، نہیں ذکر کرنا چاہئے تھا، اس لیے کہ وہ تو افراد کے لیے ہوتا ہے، اور تعریف افراد کی نہیں، ماہیت کی ہوتی ہے، البتہ اس تعریف میں لفظ ”کلی“، کا ذکر ضروری تھا، اس لیے کہ کلی تمام کلیات کی جنس ہے، اور جب تک کلیات کی تعریفات میں کلی کا ذکر نہ کیا جائے اس وقت تک ان کی تعریضیں نامتام رہتی ہیں۔

ہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ تعریف میں جب لفظ ”ماہیت“، ذکر کر دیا ہے تو پھر لفظ کلی کی چنداں ضرورت نہیں رہی، کیونکہ ماہیت شی کی عقلی صورت کو کہتے ہیں، اور عقلی صورتیں تمام کی تمام کلی ہوتی ہیں، لہذا اب لفظ کلی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے؟ لیکن یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ ماہیت اور کلی کا مفہوم بعینہ ایک نہیں ہے، بلکہ کلی کا مفہوم ماہیت کے لوازم میں سے ہے، تو ماہیت کی دلالت کلی پر ایسی ہے جیسے ملزوم کی دلالت لازم پر، یعنی دلالت التزامی ہے، اور دلالت التزامی میں چونکہ خفاء ہوتا ہے، اس لیے یہ تعریفات میں متروک و مجبور ہے، تو معلوم ہوا کہ نوع اضافی کی تعریف میں لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے، تاکہ وہ مطابقت دلالت کرے۔

اور نوع اضافی کی تعریف میں ”فی جواب ماہو“، سے فصل، خاصہ اور عرض عام خارج ہو گئے، اس لیے کہ جنس ماہو کے جواب میں ان پر اور ان کے غیر پر مقول نہیں ہوتی

نوع اضافی کی تعریف میں کہا ہے ”تقولا اولياً“، یعنی ”تو اولی“، کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس قید سے درحقیقت ”اصناف“، کو خارج کرنا پیش نظر ہے، اس بات کے سمجھنے کے لیے دو مقدمے:

پہلا مقدمہ: کلیات کا سلسلہ اشخاص کے سبب سے ختم ہوتا ہے کہ جب شخص کا تحقق ہو جاتا ہے تو اس کلی پر ہی سلسلہ منتہی ہو جاتا ہے جس کے تشخص کی وجہ سے شخص کا حصول ہوا ہے، شارح نے اسی بناء پر الی الاشخاص نہیں کہا بلکہ

بالا شخاص کہا، کیونکہ اشخاص کلیات کے سلسلہ میں داخل نہیں ہیں بلکہ خارج ہیں، اشخاص شخص کی جمع ہے، اور شخص اس نوع کو کہتے ہیں جو شخص و تعین کے ساتھ مقید ہو۔

اشخاص کے اوپر اصناف ہیں، اصناف، صنف کی جمع ہے، اور صنف اس نوع کو کہتے ہیں جو صفات عرضیہ کلیہ کے ساتھ مقید ہو جیسے انسان کا رومی یا ترکی ہونا، یہ انسان کی صفات عرضیہ میں ہے، اس کی ماہیت اور حقیقت میں شامل نہیں ہے، ان کے اوپر انواع ہیں، اور انواع کے اوپر جناس ہیں۔

دوسرا مقدمہ: جب کلیات مترتبہ کسی شے واحد پر محمول ہوں تو جو ان میں سافل ہو وہ بلا واسطہ محمول ہوگی، جیسے انسان کا حمل زید پر واسطہ کے بغیر ہے، اور جو عالی ہو وہ اس شے پر سافل کے واسطہ سے محمول ہوگی، جیسے زید پر حیوان کا حمل انسان کے واسطہ سے ہے، اور جسم نامی کا حمل انسان پر حیوان کے واسطہ سے ہے، اور جسم مطلق کا حمل، حیوان پر جسم نامی کے واسطہ سے ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا تو اب اگر نوع اضافی کی تعریف میں ”حمل اولی“، کی قید نہ ہو تو نوع اضافی کی تعریف اصناف پر بھی صادق آئے گی، کیونکہ ماہو کے جواب میں صنف اور اس کے غیر پر جنس بولی جاتی ہے، مثلاً جب یوں سوال کریں: الرومی والفرس صاف؟ تو جواب حیوان ہوگا، اور جب ماہو کے جواب میں ”رومی“، پر بھی جنس بولی گئی تو گویا صنف پر نوع اضافی کی تعریف صادق آگئی، حالانکہ اصناف کو نوع اضافی نہیں کہتے، لیکن جب نوع اضافی کی تعریف میں ”حمل اولی“، کی قید لگ گئی، تو اب اس سے صنف خارج ہو جائے گی، کیونکہ رومی پر حیوان کا حمل واسطہ کے بغیر نہیں بلکہ انسان کے واسطہ سے ہے، جبکہ نوع اضافی میں حمل اولی یعنی وہ حمل معتبر ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

قال: وَمَرَاتِبُهُ أَرْبَعٌ لِأَنَّهُ إِمَّا أَعْمُ الْأَنْوَاعِ وَهُوَ النَّوْعُ الْعَالِيُّ كَالْجِسْمِ أَوْ أَخْصَا هَا وَهُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ وَيُسَمَّى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ أَوْ أَعْمُ مِنَ السَّافِلِ وَأَخْصُ مِنَ الْعَالِي وَهُوَ النَّوْعُ الْمَتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانَ وَالْجِسْمِ النَّامِي أَوْ مَبْنِئٌ لِلْكُلِّ وَهُوَ النَّوْعُ الْمَفْرُودُ كَالْعَقْلِ إِنَّ قَلْنَا إِنَّ الْجَوْهَرَ جِنْسٌ لَهُ.

نوع کے چار مراتب ہیں، وہ یا تو اعم الانواع ہے، اور وہی نوع عالی ہے، جیسے جسم، یا اخص الانواع ہے، اور یہی نوع سافل ہے جیسے انسان، اور اسی کا نام نوع الانواع ہے، یا سافل سے اعم اور عالی سے اخص ہے، اور یہی نوع متوسط ہے، جیسے حیوان اور جسم نامی، یا ان سب سے جدا ہے، اور یہی نوع مفرد ہے، جیسے عقل اگر ہم یہ کہیں کہ جو ہر اس کے لیے جنس ہے۔

اقول: اراد ان يُشِيرَ إِلَى مَرَاتِبِ النَّوْعِ الْإِضَافِيِّ دُونَ الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ الْأَنْوَاعَ الْحَقِيقِيَّةَ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَتَرْتَّبَ حَتَّى يَكُونَ نَوْعٌ حَقِيقِيٌّ فَوْقَهُ نَوْعٌ آخَرُ وَالْإِلْكَانَ النَّوْعُ الْحَقِيقِيُّ جِنْسًا وَإِنَّمَا مَعَ وَأَمَّا الْأَنْوَاعُ الْإِضَافِيَّةُ فَقَدْ تَتَرْتَّبُ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ فَوْقَهُ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ لِلْحَيَوَانَ وَهُوَ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ

لِلْجِسْمِ النَّامِي وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِي لِلْجِسْمِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِي لِلْجَوْهَرِ فَيَا عِتْبَارَ ذَلِكَ صَارَ مَرَاتِبُهُ أَرْبَعًا لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَعْمُ الْأَنْوَاعِ أَوْ أَخْصَصُهَا أَوْ أَعْمُ مِنْ بَعْضِهَا وَأَخْصَصَ مِنَ الْبَعْضِ أَوْ مَبَانِنًا لِلْكَلِّ وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ الْعَالِي كَالْجِسْمِ فَإِنَّهُ أَعْمُ مِنَ الْجِسْمِ النَّامِي وَالْحَيَوَانَ وَالْإِنْسَانَ وَالثَّانِي النَّوْعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ أَخْصَصَ مِنَ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ وَالثَّلَاثُ النَّوْعُ الْمَتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانَ فَإِنَّهُ أَخْصَصَ مِنَ الْجِسْمِ النَّامِي وَأَعْمُ مِنَ الْإِنْسَانِ وَكَالْجِسْمِ النَّامِي فَإِنَّهُ أَخْصَصَ مِنَ الْجِسْمِ الْمَطْلُوقِ أَعْمُ مِنَ الْحَيَوَانَ وَالرَّابِعُ النَّوْعُ الْمُفْرَدُ وَلَمْ يَوْجَدْ لَهُ مِثَالٌ فِي الْوُجُودِ وَقَدْ يُقَالُ فِي تَمْثِيلِهِ إِنَّهُ كَالْعَقْلِ إِنْ قُلْنَا إِنَّ الْجَوْهَرَ جَنْسٌ لَهُ فَإِنَّ الْعَقْلَ تَحْتَهُ الْعُقُولُ الْعِشْرَةُ وَهِيَ كُلُّهَا فِي حَقِيقَةِ الْعَقْلِ مُتَّفَقَةٌ فَهِيَ لَا يَكُونُ أَعْمُ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ إِذْ لَيْسَ تَحْتَهُ نَوْعٌ بَلْ اشْتَخَاصٌ وَلَا أَخْصَصٌ إِذْ لَيْسَ فَوْقَهُ نَوْعٌ بَلْ الْجَنْسُ وَهُوَ الْجَوْهَرُ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ فَهُوَ نَوْعٌ مُفْرَدٌ وَرُبَّمَا يُقَرَّرُ التَّقْسِيمُ عَلَى وَجْهِ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ النَّوْعَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَتَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ لَا يَكُونُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَلَا تَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ يَكُونُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُونُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَذَلِكَ ظَاهِرٌ

اقول: باتن نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ انواع حقیقیہ کا مترتب ہونا محال ہے، یہاں تک کہ نوع حقیقی کے اوپر حقیقی ہو، ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی، جو محال ہے، رہی انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہو سکتی ہیں، کیونکہ نوع اضافی کے اوپر نوع اضافی ہو سکتی ہے، جیسے انسان ہے کہ یہ حیوان کے لیے نوع اضافی ہے، اور حیوان جسم نامی کے لیے نوع اضافی ہے، اور جسم نامی جسم مطلق کے لیے نوع اضافی ہے، اور جسم مطلق جوہر کے لیے نوع اضافی ہے، تو اس اعتبار سے نوع کے چار مراتب ہیں، وہ یا تو اعم الانواع ہوگی، یا اخص الانواع ہوگی، یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص ہوگی، یا سب سے مابین ہوگی، اول نوع عالی ہے جیسے جسم کہ یہ جسم نامی، حیوان اور انسان سے اعم ہے، اور ثانی نوع سافل ہے جیسے انسان کہ یہ تمام انواع سے اخص ہے، اور ثالث نوع متوسط ہے کہ یہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے، اور جیسے جسم نامی کہ یہ جسم سے اخص اور حیوان سے اعم ہے، اور رابع نوع مفرد ہے، جس کی مثال نہیں پائی جاتی، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر عقل کے لیے جنس ہے، اس لیے کہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ سب عقل کی حقیقت میں متفق ہیں، پس وہ عقل نوع آخر سے اعم نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے تحت میں نوع نہیں بلکہ اشخاص ہیں اور اخص بھی نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے یعنی جوہر اور وہ اس تقدیر پر نوع مفرد ہے۔

اور کبھی تقسیم کی تقریر دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ نوع کے اوپر اور نیچے نوع ہوگی یا نہ ہوگی، یا صرف

اس کے اوپر نوع ہوگی، یا صرف اس کے نیچے نوع ہوگی، یہ طریقہ بالکل واضح ہے۔

انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں

شارح فرماتے ہیں کہ انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے مراتب ہو سکتے ہیں، کیونکہ اگر نوع حقیقی کے اوپر کوئی اور نوع حقیقی ہو تو نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے، وجہ لزوم یہ ہے کہ نوع حقیقی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے، لہذا جو کلی فوق میں فرض کی جائے تو اسے ماتحت کلی کی پوری ماہیت ہونا چاہئے، مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی جو اس کے ماتحت ہے، کیونکہ اگر کلی فوق کو ماتحت کلی کی پوری ماہیت مان لیا جائے تو ماتحت کلی صنف ہو جائے گی، اس لیے کہ صنف بھی اس نوع کو کہتے ہیں، جو عرض کلی کے ساتھ متصف ہو، اور نوع کا صنف ہونا چونکہ خلاف مفروض ہے، اس لیے کلی فوق اپنے افراد کی پوری ماہیت نہ ہوگی، بلکہ تمام مشترک ہوگی، اور تمام مشترک ہی جنس ہے، تو کلی فوق جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا، اس کا جنس ہونا لازم آیا، جو محال ہے، یہی وجہ ہے کہ انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں ہو سکتے۔

انواع اضافیہ کے مراتب

انواع اضافیہ کے مراتب ہیں، کیونکہ ایک نوع اضافی کے اوپر دوسرا نوع اضافی ہو سکتا ہے، جیسے انسان حیوان کے لئے نوع اضافی ہے، اور حیوان جسم نامی کے لیے نوع اضافی ہے، اور جسم نامی جسم کے لیے، اور جسم جوہر کے لیے نوع اضافی ہے، تو اس اعتبار سے نوع اضافی کے چار مراتب ہیں، ان کی وجہ حصر:

نوع دو حال سے خالی نہیں یا تو اعم الانواع ہوگا یا اخص الانواع، یا بعض سے اخص اور بعض سے اعم ہوگا، یا سب کے مابین ہوگا، پہلا نوع عالی ہے جیسے جسم کہ یہ جسم نامی، حیوان اور انسان سے اعم ہے، یہ سب اس کے تحت ہیں، اور دوسرا نوع سافل ہے جیسے انسان ہے یہ تمام انواع سے اخص ہے، اور تیسرا نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی اور حیوان، جسم نامی حیوان کے اعتبار سے اعم ہے لیکن جسم کے اعتبار سے اخص ہے، اسی طرح حیوان ماتحت کے اعتبار سے تو اعم ہے، اور مافوق کے اعتبار سے اخص ہے، چوتھا نوع مفرد ہے، صحیح یہ ہے کہ اس کی کوئی مثال نہیں پائی جاتی، البتہ بعض حضرات نے اس کی مثال میں ”عقل“، کو پیش کیا ہے، بشرطیکہ عقل کے لیے جوہر کو جنس فرض کیا جائے، اور عقول عشرہ اس عقل کے افراد ہیں، اس کے انواع نہیں، لہذا ان سب کی حقیقت متفق ہوگی، اب جب یہ سب عقل کی انواع نہیں بلکہ افراد ہیں تو عقل اعم نہ ہوئی، کیونکہ اعم تو تب ہو کہ جب اس کے تحت کوئی نوع ہو اور وہ یہاں نہیں، اسی طرح عقل اخص بھی نہیں، اس لیے کہ یہاں اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے، بلکہ اس تقدیر پر اس کے اوپر صرف جنس ہے، اور وہ جوہر ہے، گویا یہ عقل نہ اعم ہے اور نہ اخص، یہی نوع مفرد ہے، اس کو آپ یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جو اخص بھی نہ ہو اور اعم بھی نہ ہو، اس کو نوع مفرد کہتے ہیں۔

نوع کی تقسیم اور انداز سے

شارح فرماتے ہیں کہ نوع کی تقسیم دوسرے انداز سے بھی کی گئی ہے، اس کی وجہ حصر: نوع دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے اوپر بھی نوع ہوگا اور نیچے بھی یا اوپر اور نیچے نوع نہیں ہوگا، یا اس نوع کے اوپر تو کوئی نوع ہوگا اور اس کے نیچے نوع نہیں ہوگا، یا اس کے نیچے تو نوع ہوگا لیکن اوپر نوع نہیں ہوگا، پہلی صورت انواع اضافیہ متوسطہ کی ہے، جیسے حیوان اور جسم نامی، اور دوسری صورت نوع مفرد کی ہے جیسے عقل، اور تیسری صورت انواع اضافیہ سافلہ کی ہے جیسے انسان، اس کے اوپر تو انواع ہیں حیوان ہے، جسم نامی ہے، جسم مطلق ہے، لیکن اس کے تحت کوئی نوع نہیں ہے، بلکہ اس کے اشخاص ہیں، اور چوتھی صورت نوع عالی کی ہے جیسے جسم مطلق ہے، اس کے تحت انواع ہیں، لیکن اس کے اوپر نوع نہیں ہے۔

قال: ومراتب الاجناس ايضا هذه الاربعة لكن العالي كالجوهر في مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل كالحيوان ومثال المتوسط فيها الجسم النامي ومثال المفرد العقل ان قلنا ان الجوهر ليس بجنس له۔

اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں، لیکن عالی جیسے جوہر، مراتب اجناس میں اسے ”جنس الاجناس“، کہا جاتا ہے، نہ کہ سافل جیسے حیوان، اور ان میں ”متوسطہ“، کی مثال جسم نامی ہے، اور ”مفرد“، کی مثال عقل ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر اس کے لیے جنس نہیں ہے۔

اقول: كما ان الانواع الاضافية قد تترتب متنازلة كذلك الاجناس ايضا قد تترتب متصاعدة حتى يكون جنس فوقه جنس آخر وكما ان مراتب الانواع اربعة فكذلك مراتب الاجناس ايضا تلك الاربعة لانه ان كان اعلم الاجناس فهو الجنس العالي كالجوهر وان كان اخصها فهو الجنس السافل كالحيوان او اعلم واخص فهو الجنس المتوسط كالجسم النامي والجسم اومبائنا للكل فهو الجنس المفرد لان العالي في مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل والسافل في مراتب الانواع يسمى نوع الانواع لا العالي وذلك لان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ماتحتة فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان فوق جميع الاجناس ونوعية الشيء انما يكون بالقياس الى ما فوقه فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان تحت جميع الانواع والجنس المفرد ممثّل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسًا لانه ليس اعلم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي انواع لا اجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس له لا يقال احدى التمثيلين فاسد اما تمثيل النوع المفرد بالعقل على تقدير جنسية الجوهر واما تمثيل الجنس

المفرد بالعقل علی تقدیر عرضیة الجوهر لأن العقل إن كان جنساً يكون تحته انواع فلا يكون نوعاً مفرداً بل كان عالياً فلا يصح التمثيل الأول وإن لم يكن جنساً لم يصح التمثيل الثاني ضرورة أن مالا يكون جنساً لا يكون جنساً مفرداً لأننا نقول التمثيل الأول علی تقدیر أن العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني علی تقدیر أنها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرّد الفرض سواء طابق الواقع أو لم يطابقه.

اقول: جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کو اترتے ہوئے مرتب ہوتے ہیں، اسی طرح اجناس بھی اوپر کو چڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں، یہاں تک کہ جنس کے اوپر دوسری جنس ہوگی، اور جیسے انواع کے چار مراتب ہیں، ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں، کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی سے جیسے جو ہر، اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ جنس سافل ہے، جیسے حیوان، اور اگر اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم، اور اگر کل کے مابین ہو تو وہ جنس مفرد ہے۔

مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس سے موسوم ہوتا ہے، نہ کہ سافل، اور سافل مراتب انواع میں نوع الانواع سے موسوم ہوتا ہے، نہ کہ عالی، اور یہ اس لیے کہ شی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے، لہذا وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تمام اجناس کے اوپر ہو، اور شی کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے، تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوگی جب تمام انواع کے نیچے ہو، اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے، اس تقدیر پر کہ اس کے لیے جنس نہ ہو، کیونکہ وہ جنس سے اعم نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ ہیں، جو انواع ہیں نہ کہ اجناس، اور نہ ہی اخص ہے اس لیے کہ اس کے اوپر صرف جو ہر ہے، اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کے لیے جنس نہیں ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال غلط ہے، یا تو نوع مفرد کی مثال عقل سے، جو ہر کے جنس ہونے کی تقدیر پر، اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے، جو ہر کے عرض ہونے کی تقدیر پر، کیونکہ اگر عقل جنس ہو تو اس کے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہیں ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی، لہذا پہلی تمثیل صحیح نہ ہوگی، اور اگر عقل جنس نہ ہو تو دوسری تمثیل صحیح نہ ہوگی، کیونکہ جو جنس ہی نہ ہو، وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہیں، اور دوسری تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ وہ مختلف ہیں، اور تمثیل تو محض فرض کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

مراتب اجناس

جس طرح نوع اضافی کے چار مراتب ہیں عالی، متوسط، سافل اور مفرد، اسی طرح جنس کے بھی یہی چار مراتب ہیں، کیونکہ وہ جنس یا تو تمام اجناس سے اعم ہوگی، یہی جنس عالی ہے، جس کو جنس الاجناس بھی کہتے ہیں جیسے

جو ہر ہے، یا وہ جنس تمام اجناس سے اخص ہوگی، تو وہ جنس سافل ہے جیسے حیوان، یا وہ اخص بھی ہوگی اور اعم بھی، تو یہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم، یا سب کے وہ مباین ہوگی (نہ اعم ہو، نہ اخص) تو یہ جنس مفرد ہے جیسے عقل، جبکہ جو ہر اس کے لیے جنس نہ ہو، اور عقول عشرہ مختلفہ الحقائق ہوں۔

جنس اور نوع کے مراتب میں چند فرق

جنس اور نوع کے مراتب میں پانچ فرق ہیں:

- (۱) جنس کے مراتب میں جنس عالی جو ہر ہے، جبکہ نوع کے مراتب میں نوع عالی جسم مطلق ہے۔
- (۲) جنس کے مراتب میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے، جبکہ نوع اضافی کے مراتب میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کا جنس ہونا اس کے ماتحت کے اعتبار سے ہوتا ہے، تو جب ایک جنس کی نسبت دوسری جنس کی طرف کریں تو وہ ماتحت سے اعم ہوگی جیسے جسم نامی، حیوان سے اعم ہے، اور جسم، جسم نامی سے اعم ہے، اور جو ہر، ان تمام اجناس سے چونکہ اعم ہے، اس لیے اس کو ”جنس الاجناس“، کہتے ہیں، شارح نے اسی کو اس انداز میں فرمایا کہ جنس متصاعدا (یعنی نیچے سے اوپر چڑھتی ہوئی) مترتب ہوتی ہے۔
- اور کسی شے کا نوع ہونا اس کے مافوق کے اعتبار سے ہوتا ہے، جیسے جسم، جو ہر کے اعتبار سے نوع عالی ہے، اور جسم نامی جسم کے لحاظ سے، اور حیوان جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے، اور انسان حیوان کے اعتبار سے نوع ہے، انسان پر انواع کا سلسلہ چونکہ ختم ہو جاتا ہے، اس لیے اس نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں، اسی کو شرح میں ”متنازلہ“ سے تعبیر کیا ہے کہ انواع کی ترتیب اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہے، لہذا جس نوع پر انواع کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اس کو نوع الانواع کہتے ہیں۔
- (۳) جنس سافل حیوان ہے، اور نوع کے مراتب میں نوع سافل انسان ہے،
- (۴) جنس کے مراتب میں اجناس متوسطہ جسم نامی اور جسم مطلق ہیں، اور نوع کے مراتب میں انواع متوسطہ حیوان اور جسم نامی ہے۔
- (۵) نوع مفرد میں ”عقل“، کو مثال میں پیش کیا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے لیے جو ہر کو جنس بھی فرض کیا گیا ہے، اور جنس مفرد کی مثال میں بھی ”عقل“، کو پیش کیا ہے، لیکن اس تقدیر پر کہ جو ہر اس کے لیے جنس نہ ہو، اب یہ عقل نہ اعم ہے اور نہ اخص، اعم تو اس وجہ سے نہیں کہ اس کے تحت عقول عشرہ ہیں، وہ انواع ہیں، اجناس نہیں، لہذا اعم نہ ہوئی، اور اخص اس وجہ سے نہیں کہ اس کے اوپر صرف جو ہر ہے، اور مفروض یہ ہے کہ جو ہر عقل کے لیے جنس نہیں ہے، جب اس کے تحت بھی کوئی جنس نہیں اور نہ اس کے اوپر کوئی جنس ہے، گویا یہ عقل نہ اعم ہے اور نہ اخص اس لیے اب عقل کو جنس مفرد کی مثال بنانا درست ہو گیا۔

معارض کہتا ہے کہ آپ نے نوع مفرد کی مثال میں بھی عقل کو پیش کیا ہے، جو ہر کو اس کے لیے جنس فرض کر

۔ اور جنس مفرد میں بھی اسی کو مثال میں پیش کیا ہے، بشرطیکہ جو ہر اس کے لیے جنس نہ ہو، ہم کہتے ہیں کہ ان دو مثالوں میں سے کوئی ایک فاسد ہے، وہ اس طرح کہ ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ خود عقل کیا ہے؟ اگر تو عقل جنس ہے، تو پھر اس کے تحت عقول عشرہ انواع ہوں گی، اور یہ ان کی نوع عالی ہوگی، لہذا یہ اب نوع مفرد کی مثال نہیں ہوگی، کیونکہ نوع عالی جو ہوگی، اور اگر عقل جنس نہیں تو پھر اس کو جنس مفرد کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں، کیونکہ ایک چیز جب جنس ہی نہیں تو پھر وہ جنس مفرد کیسے ہو سکتی ہے، تو اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ عقل کو جنس قرار دیں تو پھر نوع مفرد کی مثال باطل ہو جائے گی، اور اگر جنس نہ قرار دیں تو پھر جنس مفرد کی مثال باطل، اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ دو مثالوں میں سے کوئی ایک فاسد ہے، ظاہر ہے دونوں تو درست نہیں ہو سکتیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مثال میں ایک اور تقدیر ہے جو مقدر ہے اور وہ یہ ہے کہ جو ہر کو عقل کے لیے جنس فرض کرنے کے بعد عقول عشرہ کو حقیقہ مانا جائے تو عقل نوع مفرد کی مثال ہوگی، اور جو ہر کو عقل کے لیے جنس نہیں بلکہ عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو مختلفہ الحقیقہ فرض کیا جائے، تو عقل جنس مفرد کی مثال ہوگی۔ اور مثال دینے کا مقصد صرف مسئلہ کی وضاحت پیش نظر ہوتی ہے تاکہ آسانی کے ساتھ اسے سمجھا جاسکے، چنانچہ یہاں بھی فرضی مثال سے مسئلہ کی وضاحت کی گئی ہے، کیونکہ مثال کا نفس الامر اور واقع کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قال: والنوع الاضافی موجود بدون الحقیقی کا لانواع المتوسطة والحقیقی

موجود بدون الاضافی كالحقائق البسيطة فليس بينهما عموم وخصوص مطلقاً كل منهما اعم من الآخر من وجه لصِدْقِهِمَا على النوع السافل۔

نوع اضافی نوع حقیقی کے بغیر موجود ہے جیسے انواع متوسطة، اور نوع حقیقی، اضافی کے بغیر موجود ہے، جیسے حقائق بسیطہ اس لیے ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسری سے من وجہ اعم ہے، کیونکہ یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہوتے ہیں۔

أقول: لَمَّا نَبَّهَ عَلَى أَنَّ لِلنَّوْعِ مَعْنَيْنِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا وَقَدْ ذَهَبَ قَدَمَاءُ

المنطقيين حتى الشيخ في كتاب الشفاء إلى أَنَّ النَّوْعَ الْإِضَافِيَّ أَعْمُ مطلقاً من الحقیقی وَرَدَّ ذَلِكَ فِي صُورَةِ دَعْوَى أَعْمَ وَهِيَ أَنَّ لَيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ

مطلقاً فَإِنَّ كِلَاهُمَا مَوْجُودٌ بِدُونِ الْآخَرِ أَمَّا وَجُودُ النَّوْعِ الْإِضَافِيِّ بِدُونِ الْحَقِيقِيِّ فَكَمَا فِي الْأَنْوَاعِ الْمُتَوَسِّطَةِ فَإِنَّهَا أَنْوَاعٌ إِضَافِيَّةٌ وَلَيْسَتْ أَنْوَاعًا حَقِيقِيَّةً لِأَنَّهَا اجْتَنَسَتْ

وَأَمَّا وَجُودُ النَّوْعِ الْحَقِيقِيِّ بِدُونِ الْإِضَافِيِّ فَكَمَا فِي الْحَقَائِقِ الْبَسِيطَةِ كَالْعَقْلِ وَالنَفْسِ وَالنَّقْطَةِ وَالْوَحْدَةِ فَإِنَّهَا أَنْوَاعٌ حَقِيقِيَّةٌ وَلَيْسَتْ أَنْوَاعًا إِضَافِيَّةً وَإِلَّا لَكَانَتْ

مَرْكَبَةً لَوْ جَوَّبَ إِنْدِرَاجُ النَّوْعِ الْإِضَافِيِّ تَحْتَ جَنْسٍ فَيَكُونُ مَرْكَبًا مِنَ الْجَنْسِ

و الفصل ثَمَّ بَيَّنَّ مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهُ وَهُوَ أَنَّ بَيْنَهُمَا عَمُومًا وَخُصُوصًا مِنْ وَجْهِ لِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ وَجُودُ كُلِّ مِنْهُمَا بِلَدُونِ الْآخَرِ وَهُمَا يَتَصَادَقَانِ عَلَى النَّوعِ السَّافِلِ لِأَنَّهُ نَوْعٌ حَقِيقِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى أَفْرَادٍ مُتَّفَقَةٍ الْحَقِيقَةِ وَنَوْعٌ أَضَافِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَقُولٌ عَلَيْهِ وَعَلَى غَيْرِهِ الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ.

اقول: جب مائن نے اس بات پر آگاہ کر دیا کہ نوع کے دو معنی ہیں، تو اب ان دونوں کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور متقدمین مناطقہ حتیٰ کہ شیخ کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی حقیقی سے اعم مطلق ہے۔

اور مائن نے اس کو عام دعویٰ کی صورت میں رد کیا ہے، اور وہ یہ کہ ان میں عموم و خصوص مطلق نہیں، کیونکہ نوع اضافی حقیقی میں سے ہر ایک دوسری کے بغیر موجود ہے، نوع اضافی کا وجود حقیقی کے بغیر جیسے انواع متوسطہ میں، کیونکہ یہ انواع اضافیہ ہیں، انواع حقیقیہ نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ اجناس ہیں، اور نوع حقیقی کا وجود اضافی کے بغیر جیسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدت میں، کیونکہ یہ انواع حقیقیہ تو ہیں، انواع اضافیہ نہیں ہیں، ورنہ یہ مرکب ہوں گی، اس لیے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت مندرج ہونا ضروری ہے، پس یہ جنس اور فصل سے مرکب ہوگی۔

پھر مائن نے ان کے درمیان وہ نسبت بیان کی ہے جو ان کے نزدیک حق ہے اور وہ یہ کہ ان میں عموم و خصوص من وجہ ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا، اور یہ دونوں نوع سافل (انسان) پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے بایں معنی کہ ایک حقیقت والے افراد پر بولی جاتی ہے، اور نوع اضافی اس حیثیت سے کہ ماہو کے جواب میں اس (انسان) پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہوتی ہے۔

نوع اضافی اور حقیقی کے درمیان نسبت

نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، نہ کہ عموم و خصوص مطلق جیسا کہ قدامہ مناطقہ اور شیخ ابوعلی سینا کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں، یہ نظریہ درست نہیں، چنانچہ شارح نے ان کے قول کی ایک عام دعویٰ سے تردید کی ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ وہ اس طرح کہ نوع اضافی اور نوع حقیقی دونوں ”انسان“ پر صادق ہیں کیونکہ انسان اس حیثیت سے کہ ایک ہی حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔ نوع حقیقی ہے، اور اس لحاظ سے کہ ماہو کے جواب میں اس پر اور اس کے غیر پر جنس بولی جاتی ہے، نوع اضافی ہے، یہ مادہ اجتماعہ ہوا۔

اور نوع اضافی حقیقی کے بغیر انواع متوسطہ یعنی حیوان و جسم نامی میں پائی جاتی ہے، کیونکہ یہ انواع اضافیہ

ہیں، انواع حقیقیہ نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ اجناس ہیں اور اجناس انواع حقیقیہ نہیں ہو سکتیں، ان کے درمیان منافات ہے، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور نوع حقیقی اضافی کے بغیر اجناس بسیطہ مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدت میں پائی جاتی ہے، کیونکہ یہ سب انواع حقیقیہ ہیں، انواع اضافیہ نہیں ہیں، اس لیے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت مندرج ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس کے لیے جنس ہو اس کے لیے فصل بھی ضروری ہے، لہذا پھر نوع اضافی کے لیے جنس اور فصل کا ہونا لازم آئے گا، اور نوع اضافی مرکب ہو جائے گی، حالانکہ مذکورہ حقائق، بسیطہ ہیں نہ کہ مرکبہ، تو یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے جس میں نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر پایا گیا۔

جب نوع اضافی و حقیقی میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ثابت ہو گیا، تو ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت نہ ہوئی، اس لیے کہ عام کو خاص کے بغیر پایا جاسکتا ہے، لیکن خاص عام کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

قال وجزء المَقُولِ فی جوابِ ماہو إنکان مذکوراً بالمطابقةِ یسمی واقعا فی طریق ماہو كالحيوانِ والناطقِ بالنسبةِ إلى الحيوانِ الناطقِ المقولِ فی جوابِ السؤالِ بما هو عن الانسانِ وإنکان مذکوراً بالتضمنِ یسمی داخلًا فی جوابِ ماہو كالجسمِ والنامی والحساسِ والمتحركِ بالإرادةِ الدالِ علیها الحيوانِ بالتضمنِ۔

مقول فی جوابِ ماہو کا جزء اگر مطابقتہ مذکور ہو تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے، جیسے حیوان اور ناطق، حیوان ناطق کے لحاظ سے، جو انسان کے بارے میں ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں مقول ہوتا ہے، اور اگر تضمناً مذکور ہو تو داخل فی جوابِ ماہو کہا جاتا ہے، جیسے جسم، نامی، حساس اور متحرک بالارادہ، جن پر حیوان بطریق تضمن دلالت کر رہا ہے۔

اقول: المقولُ فی جوابِ ماہو هو الدالُّ علی الماہیةِ المسئولِ عنها بالمطابقةِ كما اذا سُئِلَ عن الانسانِ بما هو فأجیبَ بالحيوانِ الناطقِ فإنه يدلُّ علی ماہیةِ الانسانِ مطابقةً وأما جزؤه فإنکان مذکوراً فی جوابِ ماہو بالمطابقةِ أى بلفظِ يدلُّ علیہ بالمطابقةِ یسمی واقعا فی طریقِ ماہو كالحيوانِ او الناطقِ فإن معنى الحيوانِ جزءٌ لمجموعِ معنى الحيوانِ الناطقِ المقولِ فی جوابِ السؤالِ بما هو عن الانسانِ وهو مذکورٌ بلفظِ الحيوانِ الدالِّ علیہ مطابقةً وانما سُمي واقعا فی طریقِ ماہو لأنَّ المقولِ فی جوابِ ماہو وهو واقعٌ فیہ وان کان مذکوراً فی جوابِ ماہو بالتضمنِ أى بلفظِ يدلُّ علیہ بالتضمنِ یسمی داخلًا فی جوابِ ماہو كمفهومِ الجسمِ أو النامی أو الحساسِ أو المتحركِ بالإرادةِ فإنه جزءٌ معنى الحيوانِ الناطقِ المقولِ فی جوابِ ماہو وهو مذکورٌ فیہ بلفظِ الحيوانِ الدالِّ علیہ بالتضمنِ وانما انحصَرَ جزءُ المقولِ فی جوابِ ماہو فی القسمینِ لأنَّ دلالةَ الالتزامِ مہجورةٌ فی جوابِ ماہو بمعنی أنه

لَا بُدَّ كَرَفَى جَوَابٍ مَا هُوَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ الْمَسْنُولِ عَنْهَا أَوْ عَلَى اجْزَائِهَا
بِالْإِتْرَامِ اصطلاحاً

اقول: ”مقول فی جواب ماہو“ وہ ہے جو اس ماہیت پر جس کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے، مطابقتہ دلالت کرے، جیسے جب انسان کے بارے میں ماہو سے سوال کیا جائے اور حیوان ناطق سے اس کا جواب دیا جائے تو یہ انسان کی ماہیت پر مطابقتہ دلالت کرتا ہے، اور رہا مقول کا جزء تو اگر وہ ماہو کے جواب میں مطابقتہ مذکور ہو یعنی ایسے لفظ سے جو اس پر مطابقتہ دلالت کرتا ہے، تو اس کو واقعہ فی طریق ماہو کہا جاتا ہے، جیسے حیوان یا ناطق اس لیے کہ حیوان کا معنی حیوان ناطق کے معنی کے مجموعہ کا جزء ہے، جو انسان کے بارے میں ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں بولا جاتا ہے، اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے، جو اس پر مطابقتہ دلالت کر رہا ہے، اور اس کو واقعہ فی طریق ماہو اس لیے کہتے ہیں کہ مقول فی جواب ماہو طریق ماہو ہے، اور وہ اس میں واقع ہے۔

اور اگر ماہو کے جواب میں تھمنا مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر تھمنا دلالت کرتا ہے، تو اس کو داخل فی جواب ماہو کہتے ہیں، جیسے جسم یا نامی، یا حساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم، کیونکہ یہ حیوان ناطق کے معنی کا جزء ہے، جو ماہو کے جواب میں بولا جاتا ہے، اور وہ اس میں لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے، جس پر وہ تھمنا دلالت کر رہا ہے۔

اور مقول فی جواب ماہو کا جزء دو قسموں میں منحصر ہے اس لیے کہ دلالت التزامی ماہو کے جواب میں متروک ہے، بایں معنی کہ ماہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحاً حاذق نہیں کیا جاتا، جو اس ماہیت پر، جس کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے، یا اس کے اجزاء پر، التزاماً دلالت کرے۔

ماہو کے جواب میں تین چیزوں کا اختصاص

جب مناطقہ ماہو سے کسی شے کے بارے میں سوال کرتے ہیں تو اس کے جواب میں تین چیزوں میں سے کوئی ایک واقعہ ہوتی ہے حد تام یا نوع یا جنس، اور ای شے فی ذاتہ کے جواب میں فصل واقعہ ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ حد تام جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے، جب ماہو کے جواب میں یہ بولی جائے گی تو اس کے ضمن میں فصل بعید پر بھی دلالت ہوتی ہے، مثلاً جب حیوان ناطق جواب میں کہا گیا تو حیوان کی دلالت جسم، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ پر تھمنا ہو رہی ہے، گویا ماہو کے جواب میں حد تام کے ضمن میں فصل بھی مقول ہو گئی، لہذا تین چیزوں کا کوئی اختصاص نہ رہا؟

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں تین چیزیں ہیں (۱) مقول فی جواب ماہو (۲) واقعہ فی طریق ماہو (۳) داخل فی جواب ماہو۔

”مقول فی جواب ماہو، کا مطلب یہ ہے کہ ماہو کے جواب میں ایسی چیز بولی جائے جو اس ماہیت پر جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے، مطابقت دلائی کرے جیسے انسان کے بارے میں ماہو سے سوال کیا جائے اور اس کے جواب میں ”حیوان ناطق“، ذکر کیا جائے تو یہ ”مقول فی جواب ماہو“ ہے، کیونکہ یہ جواب اس ماہیت یعنی انسان پر مطابقت دلائی کرتا ہے۔

پھر مقول فی جواب ماہو (مثلاً حیوان ناطق) کے جزء کی دو حالتیں ہیں کہ ماہو کے جواب میں وہ مطابقت مذکور ہوگا یا تھمنا، اگر مقول ماہو کا جزء جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے جو اس جزء پر مطابقت دلائی کرتا ہو تو اسے ”واقع فی طریق ماہو“ کہتے ہیں، جیسے حیوان یا ناطق ہے، جو کہ حیوان ناطق کے اجزاء ہیں، اور حیوان ناطق کا معنی ان کے معنی کے ساتھ مل کر مکمل ہوتا ہے، گویا حیوان کا معنی، حیوان ناطق کے معنی کے مجموعہ کا جزء ہے، اور اس جزء پر لفظ حیوان مطابقت دلائی کر رہا ہے، اسی طرح لفظ ناطق ہے۔

اس کو واقع فی طریق ماہو اس لیے کہتے ہیں کہ مقول فی جواب ماہو، ماہو کا راستہ ہے، اور یہ جزء اس میں واقع ہے۔

اور اگر مقول فی جواب ماہو کا جزء ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں مذکور ہو جو اس جزء پر تھمنا دلائی کرتا ہو تو اسے ”داخل فی طریق ماہو“ کہتے ہیں، جیسے جسم، نامی حساس اور متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ یہ حیوان ناطق کے معنی کا جزء ہے، اور وہ مفہوم لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے، جس پر لفظ حیوان تھمنا دلائی کر رہا ہے، کیونکہ حیوان ان اجزاء سے مرکب ہے، لہذا یہ اجزاء اس میں ضمناً مذکور ہوں گے۔

ماہو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقول فی جواب ماہو کے جزء میں صرف دو دلائل کا اعتبار کیا ہے، دلالت التزامی کا کس وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت التزامی ماہو کے جواب میں متروک ہے، وہ واقع نہیں ہوتی، اس کا معنی یہ ہے کہ ماہو کے جواب میں کوئی ایسا لفظ نہیں بولا جاتا جو مسئول عنہا ماہیت پر یا اس کے اجزاء پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرے، کیونکہ اس ماہیت کے تمام لوازم کا علم نہیں ہوتا، اور قرآن بھی پوشیدہ ہوتے ہیں، جو ہر شخص کو معلوم بھی نہیں ہو سکتے، اس لیے دلالت التزامی ماہو کے جواب میں متروک ہے۔

قَالَ: وَالْجِنْسُ الْعَالِي جَا زَانٌ يَكُونُ لَهُ فَصْلٌ يَقْوَمُهُ لِحَوَازِ تَرْكِيبِهِ مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أَمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَصْلٌ يَقْسِمُهُ وَالنَّوْعُ السَّافِلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَصْلٌ يَقْوَمُهُ وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَصْلٌ يَقْسِمُهُ وَالْمُتَوَسِّطَاتُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا فَصُولٌ تُقْسِمُهَا وَفُصُولٌ تُقْوَمُهَا وَكُلُّ فَصْلٍ يَقْوَمُ الْعَالِي فَهُوَ يَقْوَمُ السَّافِلُ مِنْ غَيْرِ

عکس کلی و کل فصل یقسم السافل فهو یقسم العالی من غیر عکس کلی جنس عالی کے لیے فصل مقوم ہو سکتی ہے، کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا ممکن ہے، اور اس کے لیے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے، اور نوع سافل کے لیے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے، اور فصل مقسم کا ہونا متمنع ہے، اور متوسطات کے لیے فصول مقسمہ اور مقومہ کا ہونا ضروری ہے، اور ہر وہ فصل جو عالی کا مقوم ہے، سافل کا بھی مقوم ہے عکس کلی کے بغیر، اور ہر وہ فصل جو سافل کا مقسم ہے، عالی کا بھی مقسم ہے عکس کلی کے بغیر۔

أقول: الفصل له نسبة الى النوع ونسبة الى الجنس أي جنس ذلك النوع فاما نسبته الى النوع فبأنه مقوم له أي داخل في قوامه وجزء له وأما نسبته الى الجنس فبأنه مقسم له أي محصل قسم له فانه اذا انضم الى الجنس صار المجموع قسما من الجنس ونوعا له مثلا الناطق اذا نسب الى الانسان فهو داخل في قوامه وماهيته واذا نسب الى الحيوان صار حيوانا ناطقا وهو قسم من الحيوان واذا تصوّرت هذا فنقول الجنس العالی جاز أن يكون له فصل يقومه لجواز أن يترکب من امرين متساويين يساويانه ويميزانه عن مشاركاته في الوجود وقد امتنع القدماء عن ذلك بناء على أن كل ماهية لها فصل يقومها لا بد أن يكون لها جنس وقد سلف ذلك ويجب أن يكون له أي للجنس العالی فصل يقسمه لو جوب أن يكون تحته انواع وفصول الانواع بالقياس الى الجنس مقسمات له والنوع السافل يجب أن يكون له فصل مقوم ويمتنع أن يكون له فصل مقسم أما الأول فلو جوب أن يكون فوقه جنس وماله جنس لا بد أن يكون له فصل يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس وأما الثاني فلامتناع أن يكون تحته انواع والا، لم يكن سافلا والمتوسطات سواء كانت انواعا أو اجناسا يجب أن يكون لها فصول مقومات لأن فوقها اجناسا وفصول مقسمات لأن تحتها انواعا فكل فصل يقوم النوع العالی أو الجنس العالی فهو يقوم السافل لأن العالی مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم من غیر عکس کلی ای ليس كل مقوم للسافل فهو مقوم للعالی لأنه قد ثبت أن جميع مقومات العالی مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقومات العالی لم يكن بين السافل والعالی فرق وإنما قال من غیر عکس کلی لأن بعض مقوم السافل مقوم للعالی وهو مقوم العالی وكل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالی لأن معنى تقسيم السافل تحصيله في نوع وكل ما يحصل السافل في نوع يحصل العالی فيه فيكون العالی حاصلا

ایضاً فی ذلک النوع وهو معنی تقسیمہ للعالی ولا ینعکس کلیاً ای لیس کل مقسم للعالی مقسمًا للسافل لأن فصل السافل مقسم للعالی وهو لا یقسم السافل بل یقومہ ولكن ینعکس جزئیا فان بعض مقسم للعالی مقسم للسافل وهو مقسم للسافل

اقول: فصل کی ایک نسبت نوع کی طرف ہے، اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف، نوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لیے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے، اور جنس کی طرف اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لیے مقسم یعنی محصل قسم ہے، کیونکہ جب وہ (فصل) جنس کے ساتھ مل جائے تو (جنس و فصل کے اس مجموعہ سے) جنس کی ایک اور قسم اور اس کی نوع (حاصل) ہو جاتی ہے، مثلاً جب انسان کی طرف ناطق کی نسبت کریں تو یہ ناطق اس انسان کے قوام اور اس کی ماہیت میں داخل ہے، اور جب حیوان کی طرف نسبت کریں تو ”حیوان ناطق“، ہو جاتا ہے، جو حیوان کی ایک قسم ہے۔

جب آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ جنس عالی کے لیے فصل مقوم ہو سکتی ہے، کیونکہ ایسے دو امروں سے اس کا مرکب ہونا ممکن ہے، جو اس کے مساوی ہوں، اور اس کو مشارکات فی الوجود سے ممتاز کریں، اور قدما اس سے اس لیے باز رہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل مقوم ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا ضروری ہے، اور یہ پہلے گزر چکا، اور جنس عالی کے لیے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس کے تحت انواع کا ہونا ضروری ہے، اور انواع کی فصول جنس کے لحاظ سے مقسمات ہوتی ہیں۔

اور نوع سافل کے لیے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے، امر اول تو اس لیے کہ اس (نوع سافل) کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے، اور جس کے لیے جنس ہو، اس کے لیے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل ضروری ہے، اور امر ثانی اس لیے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا ممتنع ہے، ورنہ وہ سافل نہ رہے گی، اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس، ان کے لیے فصل مقومہ ضروری ہیں، کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہیں، اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں، کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔

پس ہر وہ فصل جو نوع عالی یا جنس عالی کی مقوم ہے، وہ سافل کی بھی مقوم ہے، کیونکہ عالی، سافل کے لیے مقوم ہے، اور مقوم کا مقوم، مقوم ہوتا ہے، عکس کلی کے بغیر، یعنی ایسا نہیں کہ جو سافل کے لیے مقوم ہو، وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہو، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ عالی کے تمام مقومات، سافل کے لیے مقومات ہیں، تو اگر سافل کے تمام مقومات عالی کے مقومات ہوں، تو عالی اور سافل میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

اور من غیر عکس کلی اس لیے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل مقوم عالی ہے، اور وہ مقوم عالی ہے، اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کی مقسم ہے، وہ مقسم عالی ہے، کیونکہ سافل کی تقسیم کا معنی، تحصیل سافل فی النوع ہے، اور

جو محصل سافل فی النوع ہے، وہ محصل عالی فی النوع ہے، لہذا عالی بھی اس نوع میں حاصل ہوگا، اور یہی مطلب ہے عالی کے مقسم ہونے کا، لیکن اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو مقسم عالی ہو، وہ مقسم سافل بھی ہو، کیونکہ فصل سافل مقسم عالی ہے، مگر وہ مقسم سافل نہیں، بلکہ مقوم سافل ہے، لیکن عکس جزئی ہو سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض مقسم عالی مقسم سافل ہے، اور وہ مقسم سافل ہے۔

فصل مقوم اور مقسم

شارح فرماتے ہیں کہ فصل کی دو صورتیں ہیں، اس فصل کی نسبت یا نوع کی طرف ہوگی، یا اس نوع کی جنس کی طرف، اگر فصل کی نسبت نوع کی طرف ہو تو اس کو ”فصل مقوم“ کہتے ہیں۔

اس کو ”مقوم“ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ”قوام“، بمعنی حقیقت سے ماخوذ ہے، یہ فصل بھی چونکہ نوع کی حقیقت میں داخل ہے، اور اس کی حقیقت کا جزء ہے، اس وجہ سے اسے فصل مقوم کہتے ہیں جیسے ناطق، انسان کے لیے فصل مقوم ہے، کیونکہ یہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اور اس کا جزء ہے۔

اور اگر فصل کی نسبت اس نوع کی جنس کی طرف ہو تو اس کو ”فصل مقسم“ کہتے ہیں، اس کو ”مقسم“ اس لیے کہتے ہیں کہ فصل جب جنس کی طرف منسوب کی جائے، اور اس کے ساتھ جنس ملا دی جائے تو یہ مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتا ہے، گویا جنس کی ایک قسم حاصل ہو جاتی ہے، جیسے ناطق کے ساتھ جب حیوان ملا دیا جائے تو حیوان ناطق ہو جاتا ہے، جو حیوان کی ایک خاص قسم ہے، اور اس جنس یعنی حیوان کے لیے حیوان ناطق نوع ہے۔

جنس عالی کے لیے فصل مقوم و مقسم

جنس عالی یعنی جو ہر کے لیے جو جنس نہیں ہوتی لیکن فصل مقوم ممکن ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ جنس عالی امرین متساویین یا چند متساوی امور سے مرکب ہو اور یہ امور اس جنس عالی کو مشارکات فی الوجود سے ممتاز کرتے ہوں، لہذا یہ امور اس کے لیے فصل مقوم ہوں گے۔

قداء مناطک کا کہنا یہ ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کا فصل ہو، اس کے لیے جنس ناگزیر ہوتی ہے، اس کے بارے میں تفصیل سے کلام گذر چکا ہے۔

جنس عالی کے لیے فصل مقسم ضروری ہے، کیونکہ اس کے تحت انواع ہوتی ہیں، اور انواع کے لیے فصل مقوم ضروری ہے، تو جو فصل ان انواع کے لیے مقوم ہوگی وہ جنس عالی کے لیے مقسم ہوگی، جیسے حساس حیوان کے لیے فصل مقوم ہے، اس کی ذات میں داخل ہے، لیکن یہی حساس جنس عالی مثلاً جسم نامی کے لیے فصل مقسم ہے۔

نوع سافل کے لیے فصول

نوع سافل کے لیے فصل مقوم ضروری ہے، اور فصل مقسم متنوع اور محال ہے، اول کی دلیل یہ ہے کہ نوع سافل کے لیے جنس ہوتی ہے، اور جس شے کیلئے جنس ہو اس کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے، جو اس ماہیت کو اس جنس کے مشارکات سے ممتاز کر دے۔

امردوم کی دلیل یہ ہے کہ نوع سافل کے تحت انواع نہیں بلکہ اشخاص و افراد ہیں، کیونکہ اگر اس کے تحت بھی انواع ہوں تو پھر یہ نوع، نوع سافل نہ ہوگی، اور جب اس کے تحت انواع نہیں تو اس کے لیے فصل مقسم نہیں ہو سکتی، کیونکہ فصل مقسم جنس کے لیے ہوتی ہے، اور جب اس کے تحت انواع ہی نہیں تو وہ جنس نہیں ہے، لہذا اس کے لیے فصل مقسم نہیں ہو سکتی۔

متوسطات کے فصول

متوسطات خواہ انواع ہوں جیسے حیوان اور جسم نامی، خواہ اجناس ہوں جیسے نامی اور حیوان، ان کے لیے فصول مقومہ بھی ہوتے ہیں، اور فصول مقسمہ بھی، بلکہ ان کا ہونا ضروری ہے۔

فصول مقومہ تو اس طرح کہ ان کے اوپر اجناس ہیں، لہذا یہ انواع ہوئے، اور فصول کی نسبت جب انواع کی طرف ہو تو ان کو فصول مقومہ کہتے ہیں جیسے حیوان، جسم نامی کے لحاظ سے نوع اضافی ہے، اب جب حساس، حیوان کی طرف منسوب ہوگا تو اس کو اس کے لیے فصل مقوم کہیں گے۔

اور متوسطات کے لیے فصول مقسمہ اس طرح ہیں کہ ان کے تحت انواع ہیں، لہذا یہ اجناس ہوئیں، اور جب فصول کی نسبت اجناس کی طرف ہو، تو ان کو فصول مقسمہ کہتے ہیں، جیسے جسم نامی جنس ہے، اس کی طرف جب متحرک بالا راہ کی مثلاً نسبت کی جائے تو یہ اس کے لیے فصل مقسم ہوگی۔

ایک قاعدہ کلیہ بیان کر رہے ہیں کہ جو فصل، عالی کے لیے مقوم ہو چاہے وہ نوع عالی ہو یا جنس عالی، وہ فصل، سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی، کیونکہ عالی، سافل کا جزء ہوتی ہے، جیسے جسم، جسم نامی کا جزء ہے، اور جسم نامی حیوان کا اور حیوان، انسان کا جزء ہے، اور شے کے جزء کا جزء، اس شے کے لیے جزء ہوتا ہے، یا یوں کہیں شے کی مقوم کا مقوم، اس شے کے لیے مقوم ہوتا ہے لہذا وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہو، وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے۔

عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہو تو وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہو، جیسے لفظ ناطق، انسان کے لیے تو فصل مقوم ہے، لیکن عالی یعنی حیوان کے لیے فصل مقوم نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عالی اور سافل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا، اس لیے کہ یہ تو طے ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہو، وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی، تو اب اگر اس کا عکس بھی اس طرح ہو جائے کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے

مقوم ہو وہ عالی کے لیے بھی ضرور مقوم ہو، تو پھر عالی وسائل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا، جو خلاف واقعہ ہے۔ اور ماتن نے عکس کے ساتھ ”کلی“ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ بعض وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہوں، وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہوتے ہیں، جیسے حساس جہاں یہ انسان کے لیے فصل مقوم ہے، وہاں حیوان کے لیے بھی فصل مقوم ہے۔

اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کے لیے مقسم ہو، وہ عالی کے لیے بھی ضرور مقسم ہوتی ہے، کیونکہ عالی، سافل کا جزء ہے، اور سافل کل ہے، لہذا جو فصل کل کے لیے مقسم ہو، وہ جز کے لیے بھی ضرور مقسم ہوگی، جیسے ناطق جنس سافل یعنی حیوان کے لیے فصل مقسم ہے، اسی طرح جسم نامی، اور جو ہر سب کے لیے فصل مقسم ہے۔

والا بتعکس کلیا اس کا عکس کلی نہیں کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقسم ہو، سافل کے لیے بھی ضرور مقسم ہو، یہ صحیح نہیں اس لیے کہ عالی، سافل کا کل نہیں، بلکہ جزء ہے، لہذا عالی کی فصل مقسم، سافل کے لیے فصل مقوم ہوگی، ہاں عکس جزئی ہو سکتا ہے کہ بعض وہ فصل جو عالی کے لیے فصل مقسم ہیں، وہ سافل کے لیے بھی فصل مقسم ہوتے ہیں، جیسے نامی، جس طرح جوہر کے لیے مقسم ہے، اسی طرح جسم مطلق کے لیے بھی فصل مقسم ہے، یا جیسے حساس، جس طرح عالی یعنی جوہر کے لیے فصل مقسم ہے، اسی طرح جسم اور جسم نامی کے لیے بھی فصل مقسم ہے۔

قال: الفصل الرابع في التعريفات المعروف للشيء هو الذي يستلزم تصوُّره
تصور ذلك الشيء أو امتيازَه عن كلِّ ما عداه وهو لا يجوز أن يكون نفس الماهية
لأنَّ المعروف معلومٌ قبل المعروف والشيء لا يُعلم قبل نفسه ولا اعمُّ لقصوره عن
إفادة التعريف ولا اخصُّ لكونه أخفى فهو مساوٍ لها في العموم والخصوص
چوتھی فصل تعریفات میں ہے، شی کا معرف وہ ہوتا ہے کہ جس کا تصور اس شی کے تصور کو، یا اس کے جمیع
ماعداء کے امتیاز کو مستلزم ہو، اور اس کا نفس ماہیت ہونا جائز نہیں، اس لیے کہ معرف (بالکسر) معرف
(بالفتح) سے پہلے معلوم ہے، اور شی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی، اور نہ (معرف بالکسر کا) اعم ہونا
(جائز ہے) کیونکہ وہ تعریف کے افادہ سے قاصر ہے اور نہ (معرف بالکسر کا) اخص ہونا (جائز ہے)،
کیونکہ وہ زیادہ پوشیدہ ہے، بلکہ معرف بالکسر ماہیت (معرف بالفتح) کے ساتھ عموم و خصوص میں مساوی
ہوگا۔

أقول: قَدْ سَلَفَ لَكَ أَنَّ نَظَرَ المنطقي أَمَّا فِي الْقَوْلِ الشَّارِحِ أَوْ فِي الْحِجَّةِ وَلِكُلِّ
منهما مقدماتٌ يَتَوَقَّفُ معرفته عليها وَلَمَّا وَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْ بَيَانِ مَقْدِمَاتِ الْقَوْلِ
الشارحِ فَقَدْ حَانَ أَنْ يَشْرَعَ فِيهِ فَالْقَوْلُ الشَّارِحُ هُوَ الْمَعْرُوفُ وَهُوَ مَا يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَهُ
تَصَوُّرَ الشَّيْءِ أَوْ امْتِيازَهُ عَنْ كُلِّ مَا عداه وليس المرادُ بتصوُّرِ الشَّيْءِ تَصَوُّرَهُ بوجهٍ مَّا
وَالْأَمْرُ لَكَانِ الْأَعْمُ مِنَ الشَّيْءِ أَوْ الْأَخْصُ مِنْهُ مَعْرِفًا لِأَنَّهُ قَدْ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَهُ تَصَوُّرَ ذَلِكَ

الشيء بوجه ما وُلِّكَاَن قَوْلُهُ "أَوْامْتِيَاُزُهُ عَنْ كُلِّ مَاعِدَاهُ مُسْتَدْرَكًا لِأَنَّ كُلَّ مَعْرِفٍ فَهُوَ مُفِيدٌ لِتَصَوُّرِ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِوَجْهِ مَا بَلِ الْمَرَادُ التَّصَوُّرُ" بِكُنْهِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ الْحَدُّ الثَّامُّ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ فَإِنَّ تَصَوُّرَهُ مُسْتَلَزِمٌ لِتَصَوُّرِ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ وَأَمَّا قَالِ "أَوْامْتِيَاُزُهُ عَنْ كُلِّ مَاعِدَاهُ" لِيَتَنَاوَلَ الْحَدُّ النَّاقِصَ وَالرُّسُومَ فَإِنَّ تَصَوُّرَاتِهَا لَا تَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ بَلِ امْتِيَاُزُهُ عَنْ جَمِيعِ أَغْيَارِهِ ثُمَّ الْمَعْرِفُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْمَعْرِفِ أَوْ غَيْرَهُ لَا جَائِزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْمَعْرِفِ لَوْ جَوِبَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ مَعْلُومًا قَبْلَ الْمَعْرِفِ وَالشَّيْءُ لَا يَعْلَمُ قَبْلَ نَفْسِهِ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ الْمَعْرِفِ وَلَا يَخِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَسَاوِيَاَلَهُ أَوْ أَعَمُّ مِنْهُ أَوْ أَخْصَصُ مِنْهُ أَوْ مِثَالًا لَهُ لَا سَبِيلَ إِلَى أَنَّهُ أَعَمُّ مِنَ الْمَعْرِفِ لِأَنَّهُ قَاصِرٌ عَنْ إِفَادَةِ التَّعْرِيفِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ التَّعْرِيفِ أَمَّا تَصَوُّرُ حَقِيقَةِ الْمَعْرِفِ أَوْامْتِيَاُزُهُ عَنْ جَمِيعِ مَاعِدَاهُ وَالْأَعَمُّ مِنَ الشَّيْءِ لَا يَفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا وَلَا إِلَى أَنَّهُ أَخْصَصُ لِكُونِهِ أَخْفَى لِأَنَّهُ أَقْلٌ وَجُودًا فِي الْعَقْلِ فَإِنَّ وَجُودَ الْخَاصِّ فِي الْعَقْلِ مُسْتَلَزِمٌ لَوْ جُودِ الْعَامِّ وَرَبْمَا يُوْجَدُ الْعَامُّ فِي الْعَقْلِ بَدُونِ الْخَاصِّ وَابْضًا شَرْوْطُ تَحْقِيقِ الْخَاصِّ وَمُعَانِدَاتُهُ أَكْثَرُ فَإِنَّ كُلَّ شَرْطٍ وَمُعَانِدٍ لِلْعَامِّ فَهُوَ شَرْطٌ وَمُعَانِدٌ لِلْخَاصِّ وَلَا يَنْعَكْسُ وَمَا يَكُونُ شَرْوْطُهُ وَمُعَانِدَاتُهُ أَكْثَرُ يَكُونُ وَقُوعُهُ فِي الْعَقْلِ أَقْلٌ وَمَا هُوَ أَقْلٌ وَجُودُهُ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ أَخْفَى عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْمَعْرِفُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَجْلَى مِنَ الْمَعْرِفِ وَلَا إِلَى أَنَّهُ مِثَالٌ لِأَنَّ الْأَعَمَّ وَالْأَخْصَصَ لَمَّا لَمْ يَضْلُخَا لِلتَّعْرِيفِ مَعَ قُرْبِهِمَا إِلَى الشَّيْءِ فَالْمِثَالُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ لِأَنَّهُ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ عَنْهُ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ مَسَاوِيَاً لِلْمَعْرِفِ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ فَكُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ وَبِالْعَكْسِ

وَمَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ الْقَوْمِ مِنْ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَامِعًا وَمَا نَعَا أَوْ مُطَرِّدًا أَوْ مُنْعَكِسًا رَاجِعًا إِلَى ذَلِكَ فَإِنَّ مَعْنَى الْجَمْعِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ مُتَنَاً وَلَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمَعْرِفِ بِحَيْثُ لَا يَشُدُّ مِنْهُ قَرْدُوهَذَا الْمَعْنَى مُلَازِمٌ لِلْكَلِّيَّةِ الثَّانِيَةِ الْقَائِلَةِ كُلَّمَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ وَمَعْنَى الْمَنْعِ أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ أَغْيَارِ الْمَعْرِفِ وَهُوَ مُلَازِمٌ لِلْكَلِّيَّةِ الْأَوَّلِيِّ وَالْأَطْرَافُ التَّلَازُمُ فِي الثُّبُوتِ أَيْ مَتَى وَجَدَ الْمَعْرِفُ وَجَدَ الْمَعْرِفُ وَهُوَ عَيْنُ الْكَلِّيَّةِ الْأَوَّلِيِّ وَالْإِنْعَكَاسُ التَّلَازُمُ فِي الْإِنْتِفَاءِ أَيْ مَتَى انْتَفَى الْمَعْرِفُ انْتَفَى الْمَعْرِفُ وَهُوَ مُلَازِمٌ لِلْكَلِّيَّةِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهُ إِذَا صَدَقَ قَوْلُنَا كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ وَكُلَّمَا لَمْ يَصْدَقْ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ لَمْ يَصْدَقْ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ وَبِالْعَكْسِ

اقول: پہلے گزر چکا کہ منطقی کی نظر قول شارح میں ہے یا جنت میں، اور ان میں سے ہر ایک کے لیے کچھ مقدمات ہیں، جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول شارح کے مقدمات کے بیان سے فراغت ہوگئی تو اب قول شارح کے بیان کا وقت آگیا۔

پس قول شارح ہی معرف بالکسر ہے، اور یہ وہ ہے کہ جس کا تصویری کے تصور کو، یا اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز کوستلزم ہو، اور شی کے تصور سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے، ورنہ شی سے اعم یا اخص بھی معرف ہوگا، کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شی کے تصور بوجہ ما کوستلزم ہوتا ہے، نیز ماتن کا قول ”او امتیازہ عن کل ماعداہ“، بیکار ہوگا، کیونکہ ہر معرف (بالکسر) شی کے تصور بوجہ ما کا فائدہ دیتا ہے، بلکہ تصور بکنہ الحقیقہ مراد ہے، جو حد تام ہے، جیسے حیوان ناطق ہے، کیونکہ اس کا تصور انسان کی حقیقت کوستلزم ہے، ”او امتیازہ عن کل ماعداہ“، اس لیے کہا ہے تاکہ حد ناقص اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے، کیونکہ ان کے تصورات شی کی حقیقت کے تصور کوستلزم نہیں ہوتے، بلکہ وہ جمیع اغیار سے شی کے امتیاز کوستلزم ہوتے ہیں۔

پھر معرف (بالکسر) یا تو نفس معرف (بالفتح) ہوگا یا اس کا غیر ہوگا، نفس معرف ہونا جائز نہیں، کیونکہ معرف (بالکسر) کا معرف (بالفتح) سے پہلے معلوم ہونا ضروری ہے، اور شی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی، اس لیے (معرف بالکسر) کا معرف (بالفتح) ہونا متعین ہو گیا، اب معرف (بالکسر) یا معرف (بالفتح) کے مساوی ہوگا، یا اس سے اعم ہوگا، یا اس سے اخص ہوگا، وہ معرف (بالفتح) سے اعم نہیں ہو سکتا، کیونکہ اعم تعریف کے افادہ سے قاصر ہے، اس لیے کہ تعریف سے مقصود یا تو معرف (بالفتح) کی حقیقت کا تصور ہے یا جمیع ماعدا سے اس کا امتیاز ہے، اور اعم ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، اور اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اخص اخفی ہوتا ہے، کیونکہ عقل میں اس کا وجود کم ہوتا ہے، اس لیے کہ ذہن میں خاص کا وجود، عام کے وجود کوستلزم ہے، اور بسا اوقات عام کا وجود ذہن میں خاص کے بغیر ہوتا ہے، نیز خاص کے متحقق ہونے کی شروط اور اس کے معاندات بہت زیادہ ہیں، کیونکہ عام کی ہر شرط اور ہر مانع، وہ خاص کے لیے بھی شرط اور مانع ہے، لیکن اس کا عکس نہیں، اور وہ چیز جس کی شروط اور موانع اکثر ہوں اس کا وقوع ذہن میں کم ہوتا ہے، اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخفی ہوتا ہے، حالانکہ معرف (بالکسر) کا معرف (بالفتح) سے اعملی اور زیادہ واضح ہونا ضروری ہے۔

اور مباین بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جب اعم اور اخص شی کے قریب ہونے کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مباین بطریق اولیٰ نہ ہوگا، کیونکہ وہ توشی سے اور بھی دور ہے، اس لیے معرف بالکسر کا معرف بالفتح کے عموم و خصوص میں مساوی ہونا ضروری ہے، لہذا جس پر معرف بالکسر صادق ہوگا، اس پر معرف بالفتح بھی ضرور صادق ہوگا، اسی طرح اس کا عکس ہوگا۔

اور قوم کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ معرف (تعریف) کا جامع اور مانع ہونا، یا مطرد و منعکس ہونا ضروری ہے، یہ اسی کی طرف راجع ہے، کیونکہ جامع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے ہر فرد کو شامل ہو اس طور پر کہ کوئی فرد اس سے باقی نہ رہے، اور یہ معنی دوسری کلی کو لازم ہے یعنی کلمہ صدق علیہ المعرف بالفتح، صدق علیہ المعرف بالکسر، اور مانع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالفتح کے اغیار میں سے کوئی شی اس (معرف بالکسر) میں داخل نہ ہو، اور یہ معنی پہلی کلی کے لیے لازم ہے یعنی کل ما صدق علیہ المعرف بالکسر، صدق علیہ المعرف بالفتح۔

اور ”اطراد“، ثبوت میں تلازم ہو یعنی جب معرف بالکسر پایا جائے، تو معرف بالفتح بھی پایا جائے، یہی بعینہ پہلی کلی ہے، اور ”انعکاس“، انقضاء میں تلازم ہو یعنی جب معرف بالکسر منتهی ہو (نہ پایا جائے) تو معرف بالفتح بھی منتهی ہو، اور یہ دوسری کلی کو لازم ہے، کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا کہ کل ما صدق علیہ المعرف بالفتح صدق علیہ المعرف بالکسر، تو یہ بھی صادق ہوگا کہ کل ما صدق علیہ المعرف بالکسر، لم یصدق علیہ المعرف بالفتح، اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

فصل رابع تعریفات میں

شارح فرماتے ہیں کہ منطقی کی نظر دو چیزوں میں ہوتی ہے، یا تو قول شارح میں ہوتی ہے یا حجت اور دلیل میں، اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کے کچھ مقدمات ہوتے ہیں جن پر ان کی شناخت موقوف ہوتی ہے، چنانچہ قول شارح کے مقدمات کلیات خمس ہیں، جن کا بیان ہو چکا ہے، اب قول شارح کی تعریف اور اس کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں۔ قول شارح (معرف): ہو ما يستلزم تصوره تصورا لشي، او امتیازہ عن کل ماعداہ۔

قول شارح یا معرف بالکسر وہ ہوتا ہے جس کا تصورش کے تصور کو، یا اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز ہونے کو مستلزم ہو۔

اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ تعریف میں ”تصور شی“، سے کونسا تصور مراد ہے، تصور بالکنہ یا تصور بوجہ ما، اگر آپ کی مراد ”تصور بوجہ ما“، ہو تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس سے یہ تصور مراد ہو تو دخرایاں لازم آتی ہیں:

(۱) شی کی اعم یا اخص سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ تصور بوجہ ما کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی قسم کا تصور پایا جائے، اور اعم یا اخص میں کچھ نہ کچھ شی کا تصور چونکہ ضرور پایا جاتا ہے، لہذا پھر تو اعم یا اخص سے تعریف درست ہونی چاہئے، حالانکہ اس درست قرار نہیں دیا گیا، جیسے انسان کی تعریف اگر حیوان سے کی جائے تو یہ تعریف بالاعم ہے، اس نے انسان کو جسم نامی اور جسم مطلق سے ممتاز کر دیا، یا حیوان کی تعریف انسان سے کی جائے تو یہ تعریف بالاخص ہے۔

(۲) اگر ”تصور لشی“، سے تصور بوجہ ما مراد ہو تو پھر اس کے بعد ”او امتیازہ عن کل ماعداہ“، لغو اور بیکار ہو جائے گا،

کیونکہ اس سے تصور بوجہ ما مراد ہے۔

تو معلوم ہوا کہ ”تصور اشیاء“ سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے تصور بالکنہ مراد ہے، یعنی حقیقت و ماہیت، اور وہ حد تام ہے، جیسے انسان کے لیے حیوان ناطق، اور ”اوتیازہ عن کل ماعداء“، سے باقی تین اقسام مراد ہیں حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص، کیونکہ ان کے تصورات، شی کے تصور بالکنہ کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ شی کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ شی کو اس کے تمام اغیار سے ممتاز کر دیتے ہیں۔

معرف بالکسر میں پانچ احتمال

معرف بالکسر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معرف بالفتح کا عین ہوگا، یا اس کا غیر ہوگا، اگر عین ہو تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ معرف بالکسر معرف بالفتح سے پہلے معلوم ہوتا ہے، اور معرف بالفتح اس کے بعد معلوم ہونا ضروری ہے، تو اگر معرف بالکسر، بالفتح کی عین ہو تو پھر جس طرح بالکسر کا پہلے معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح معرف بالفتح کا بھی پہلے معلوم ہونا ضروری ہوگا، یہ تقدیم شی علی نفسہ ہے، جو محال ہے، اس لیے یہ طے ہو گیا کہ معرف بالکسر، بالفتح کی عین نہیں ہو سکتا بلکہ غیر ہوگا۔

اگر معرف بالکسر معرف بالفتح کی عین نہ ہو بلکہ غیر ہو تو پھر اس کے چار حال ہیں یا تو بالکسر، بالفتح کے مساوی ہوگا، یا اعم ہوگا، یا اخص ہوگا، یا مابین ہوگا۔

تعریف بالا اعم جائز نہیں، کیونکہ تعریف سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں یا تو معرف بالکسر سے بالفتح کی پوری حقیقت کا تصور ہو، یا اسے جمیع ماعداء سے ممتاز کر دے، اور تعریف بالا اعم سے ان میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا، گویا اعم تعریف کے افادہ سے قاصر ہے، اس لیے تعریف بالا اعم جائز نہیں ہے۔

اور تعریف بالا اخص بھی جائز نہیں، اس لیے کہ اخص بہت پوشیدہ ہوتا ہے، اس میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ اخص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے، اور اخص عقل میں عام کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، اور عام وجود عقلی کے اعتبار سے خاص کے بغیر بھی موجود ہو سکتا ہے، دوسرا یہ کہ اخص کی شروط، اس کے مواع اور معاندات عام کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتی ہیں، جیسے حیوان اعم ہے، اس کے لیے جسم نامی جسم اور جوہر شرط ہے، لیکن خاص یعنی انسان کے لیے ان تینوں کے ساتھ ”ناطق“، کی بھی شرط ہے، اور عام کی منافات و معاندات مثلاً حجر و شجر..... کا نہ ہونا اور خاص یعنی انسان کے لیے اور بھی معاندات ہیں کہ وہ فرس و حمار و بقرہ وغیرہ بھی نہ ہو، تو معلوم ہوا کہ اخص کی شروط اور مواع عام کے مقابلے میں اکثر ہیں، اور جس چیز کی شروط اور مواع زیادہ ہوں وہ عقل میں کم آتی ہے لہذا وہ عند العقل اخصی ہوگی، جبکہ معرف بالکسر کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ معرف بالفتح سے اجلی اور اظہر ہو، اس لیے تعریف بالا اخص بھی جائز نہیں ہے۔

اور تعریف بالمابین بھی جائز نہیں، کیونکہ جب اعم اور اخص سے تعریف جائز نہیں حالانکہ وہ مابین کے لحاظ

سے شے کے قریب تر ہوتے ہیں، تو پھر مابین سے تعریف کیسے جائز ہو سکتی ہے، مابین توشی کے بہت دور ہوتا ہے، جب چاروں احتمال باطل ہیں، تو پانچواں احتمال ذکر کر رہے ہیں جو درست ہے۔

وہ یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے عموم و خصوص میں مساوی ہو، یعنی جہاں معرف بالکسر صادق آئے وہاں بالفتح بھی صادق ہو، اور جہاں بالفتح صادق ہو، وہاں بالکسر بھی صادق ہو۔

تعریف کا جامع و مانع یا مطرد و منعکس ہونا

مناطقہ کی بعض عبارات میں معرف بالکسر کے بارے میں یوں تحریر کیا جاتا ہے کہ وہ جامع اور مانع ہو یا مطرد و منعکس ہو، شارح فرماتے ہیں کہ اس کا بھی وہی مطلب ہے جو ہم تعریف بالمساوی میں ذکر کر چکے ہیں، کیونکہ تعریف کے جامع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے تمام افراد کو شامل ہو، کوئی فرد اس سے خارج نہ ہو، یہی معنی ہے اس قضیہ کا جس کو شارح نے ”کلیہ ثانیہ“ سے تعبیر کیا ہے اِی کُلِّما صدق علیہ المعرف بالفتح، صدق علیہ المعرف بالکسر، اور تعریف کے منعکس ہونے کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے۔

اور تعریف کے مانع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر میں بالفتح کا کوئی غیر داخل نہ ہو، بلکہ جس پر بالکسر صادق آئے، اس پر معرف بالفتح بھی ضرور صادق ہو، یہی معنی ہے اس قضیہ کا جس کو شارح نے ”کلیہ اولی“ سے تعبیر کیا ہے، اِی کُلِّما صدق علیہ المعرف بالکسر، صدق علیہ المعرف بالفتح، اور تعریف کے مطرد ہونے کا بھی یہی معنی ہوتا ہے۔ شارح مزید وضاحت کے لیے اطراد اور انعکاس کی تشریح کر رہے ہیں:

اطراد: التزام فی الثبوت: ثبوت میں تلازم ہو، یعنی جہاں معرف بالکسر صادق ہو، وہاں معرف بالفتح بھی ضرور صادق ہو، کوئی غیر چیز اس میں داخل نہ ہو، گویا تعریف مانع لدخول غیرہ ہو، چنانچہ ”کلیہ اولی“ کا بھی یہی مطلب ہے۔

انعکاس: التزام فی الانتفاء یعنی انتفاء میں تلازم ہو اِی متی انتفی المعرف بالکسر، انتفی المعرف بالفتح، جہاں معرف بالکسر نہ پایا جائے وہاں معرف بالفتح بھی نہ پایا جائے، یہ موجب کلیہ ہے، اور یہ ”کلیہ ثانیہ“، کو لازم ہے، یہی وجہ ہے کہ ”کلیہ ثانیہ“، یعنی کُلِّما صدق علیہ المعرف بالفتح، صدق علیہ المعرف بالکسر کی عکس نقیض کا مفہوم بھی بعینہ یہی ہے، متقدمین مناطقہ کے نزدیک عکس نقیض کا طریقہ یہ ہے کہ جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول اور جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی بنا دیا جائے کیف و صدق کی بقاء کے ساتھ، لہذا اس قضیہ کی عکس نقیض یوں ہوگی: کُلِّما لم یصدق علیہ المعرف بالکسر (الحدود الرسم) لم یصدق علیہ المعرف بالفتح (المحدود و المرسوم) یعنی جس پر معرف بالکسر صادق نہ ہو، اس پر معرف بالفتح بھی صادق نہیں ہوگا، یہی مفہوم ہے اس موجب کلیہ کا جو اوپر تحریر کیا جا چکا ہے، اِی متی انتفی المعرف بالکسر انتفی المعرف بالفتح۔

شارح نے فرمایا ”و بالعکس“، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کُلِّما لم یصدق علیہ المعرف بالکسر، لم یصدق علیہ

المعرف بالفتح صادق ہے، تو اس کی عکس نقیض کما صدق علیہ المعرف بالفتح صدق علیہ المعرف بالکسر بھی ضرور صادق ہوگی اور یہ بعینہ کلیہ ثانیہ ہے۔

در اصل شارح نے جو اس قضیہ یعنی متی انتہی المعرف بالکسر، انتہی المعرف بالفتح کے بارے میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ ملازم للکلیۃ الثانیۃ کہ وہ قضیہ، کلیہ ثانیہ کو لازم ہے، ملازمت کے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے کلیہ ثانیہ کا عکس نقیض نکالا کیونکہ اس عکس نقیض کا مفہوم بعینہ سابقہ قضیہ یعنی متی انتہی المعرف بالکسر..... کا مفہوم ہے، اور یہ سب کچھ اس لیے کیا تا کہ دعویٰ اچھی طرح ثابت ہو جائے، کہ جہاں معرف بالکسر منتهی ہوگا، وہاں معرف بالفتح بھی منتهی ہوگا، اسی کو تعریف کا منعکس اور جامع ہونا کہا جاتا ہے۔

قَالَ: وَيُسَمَّى حَدًّا تَامًا إِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبَيْنِ وَحَدًّا نَاقِصًا إِنْ كَانَ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ وَحَدَّهُ أَوْبَهُ وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ وَرَسْمًا تَامًا إِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيبِ وَالْخَاصَّةِ وَرَسْمًا نَاقِصًا إِنْ كَانَ بِالْخَاصَّةِ وَحَدًّا أَوْبَهَا وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ.

ترجمہ: اور وہ (معرف بالکسر) اگر جنس قریب اور فصل قریب سے (مرکب) ہو تو اسے حد تام کہا جاتا ہے، اور حد ناقص کہتے ہیں اگر صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے (مرکب) ہو، اور رسم تام کہتے ہیں اگر جنس قریب اور خاصہ سے (مرکب) ہو، اور رسم ناقص کہتے ہیں اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے (مرکب) ہو۔

أَقُولُ: الْمَعْرِفُ إِذَا حَدٌّ أَوْ رَسْمٌ وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِذَا تَامَ أَوْ نَاقِصٌ فَهَذِهِ أَقْسَامُ أَرْبَعَةٌ فَالْحَدُّ التَّامُ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبَيْنِ كَتَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ أَمَّا تَسْمِيَتُهُ حَدًّا فَلِأَنَّهُ فِي اللُّغَةِ الْمَنْعُ وَهُوَ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى الدَّائِيَّاتِ مَانِعٌ عَنِ دُخُولِ الْأَغْيَارِ الْأَجْنَبِيَّةِ فِيهِ وَأَمَّا تَسْمِيَتُهُ تَامًا فَلِذِكْرِ الدَّائِيَّاتِ فِيهِ بِتَمَامِهَا وَالْحَدُّ النَاقِصُ مَا يَكُونُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ وَحَدَّهُ أَوْبَهُ وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ كَتَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالنَّاطِقِ أَوْ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ أَمَّا أَنَّهُ حَدٌّ فَلِمَا ذُكِّرْنَا وَأَمَّا أَنَّهُ نَاقِصٌ فَلِحَدَفِ بَعْضِ الدَّائِيَّاتِ عَنْهُ وَالرَّسْمُ التَّامُ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ وَالْخَاصَّةِ كَتَعْرِيفِهِ بِالْحَيَوَانِ الضَّاحِكِ أَمَّا أَنَّهُ رَسْمٌ فَلِأَنَّ رَسْمَ الدَّارِ أَثَرَهَا وَلَمَّا كَانَ تَعْرِيفًا بِالْخَارِجِ الْإِلَازِمِ الَّذِي هُوَ أَثَرٌ مِنْ أَثَارِ الشَّيْءِ فَيَكُونُ تَعْرِيفًا بِالْأَثَرِ وَأَمَّا أَنَّهُ تَامٌ فَلِمْشَابَهَةِ الْحَدِّ التَّامِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضِعَ فِيهِ الْجِنْسُ الْقَرِيبُ وَقِيدَ بِأَمْرِ يَخْتَصُّ بِالشَّيْءِ وَالرَّسْمُ النَاقِصُ مَا يَكُونُ بِالْخَاصَّةِ وَحَدًّا أَوْبَهَا وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ كَتَعْرِيفِهِ بِالضَّاحِكِ أَوْ بِالْجِسْمِ الضَّاحِكِ أَمَّا كَوْنُهُ رَسْمًا فَلِمَا مَرَّ وَأَمَّا كَوْنُهُ نَاقِصًا فَلِحَدَفِ بَعْضِ أَجْزَاءِ الرَّسْمِ التَّامِ عَنْهُ لَا يُقَالُ هُنَا أَقْسَامُ أُخْرَى هِيَ التَّعْرِيفُ بِالْغَرَضِ الْعَامِّ مَعَ الْفَصْلِ أَوْ مَعَ

الْخَاصَّةِ أَوْ بِالْفَضْلِ مَعَ الْخَاصَّةِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا لَمْ يَغْتَبِرُوا هَذِهِ الْأَقْسَامَ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنَ التَّعْرِيفِ إِمَّا التَّمْيِيزَ أَوْ الْإِطْلَاعَ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ وَالْغَرَضُ الْعَامُّ لَا يُفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلَا فَائِدَةَ فِي ضَمِّهِ مَعَ الْفَضْلِ وَالْخَاصَّةِ وَأَمَّا الْمُرَكَّبُ مِنَ الْفَضْلِ وَالْخَاصَّةِ فَالْفَضْلُ فِيهِ يُفِيدُ التَّمْيِيزَ وَالْإِطْلَاعَ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى ضَمِّ الْخَاصَّةِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ مُفِيدَةً لِلتَّمْيِيزِ لِأَنَّ الْفَضْلَ أَفَادَهُ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ وَطَرِيقُ الْحَضَرِ فِي الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ أَنْ يُقَالَ التَّعْرِيفُ إِمَّا بِمَجْرَدِ الذَّاتِيَّاتِ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ بِمَجْرَدِ الذَّاتِيَّاتِ فِيمَا أَنْ يَكُونَ بِجَمِيعِ الذَّاتِيَّاتِ وَهُوَ الْحَدُّ التَّامُّ أَوْ بَعْضُهَا وَهُوَ الْحَدُّ النَّاقِصُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِمَجْرَدِ الذَّاتِيَّاتِ فِيمَا أَنْ يَكُونَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيبِ وَالْخَاصَّةِ وَهُوَ الرَّسْمُ التَّامُّ أَوْ بَعْضُ ذَلِكَ فَهُوَ الرَّسْمُ النَّاقِصُ

اقول: معرف (بالکسر) حد ہے یا رسم، اور ان میں سے ہر ایک تام ہے یا ناقص، تو یہ چار قسمیں ہوں گی، پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے، اس کا ”حد“، نام رکھنا تو اس لیے ہے کہ حد لغت میں ”منع“، (روکنے) کو کہتے ہیں، اور یہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تعریف میں اغیار لائنہیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے، اور ”تام“، کہنا اس لیے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں، اور حد ناقص وہ ہے جو صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف ناطق یا جسم ناطق سے، اس کا حد ہونا تو اسی وجہ سے ہے جسے ہم ذکر کر چکے، اور ناقص ہونا اس لیے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے، اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے، اس کا رسم ہونا تو اس لیے ہے کہ رسم الدار، مکان کے نشان اور اثر کو کہتے ہیں، اور یہ تعریف بھی چونکہ اس خارج لازم سے ہے، جوئی کے آثار میں سے ہے اس لیے یہ تعریف بالاثربوئی، اور تام ہونا اس لیے ہے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے، اور اس امر کے ساتھ مقید کر دیا گیا جو شی کے ساتھ خاص ہو (خاصہ کے ساتھ) اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے (مرکب) ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک، یا جسم ضاحک سے، اس کا رسم ہونا تو اسی وجہ سے ہے جو گذر چکی، اور ناقص ہونا اس لیے ہے کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کا حذف ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ یہاں تو اور بھی قسمیں ہیں اور وہ یہ کہ تعریف ہو عرض عام سے فصل یا خاصہ کے ساتھ، یا فصل سے خاصہ کے ساتھ؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ مناطقہ نے ان اقسام کا اعتبار اس لیے نہیں کیا کہ تعریف سے عرض یا تو تمیز ہے، یا ذاتیات پر اطلاع ہے، اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا، اس لیے اس کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں، اور وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے

مرکب ہو، اس میں فصل، تمیز اور ذاتی اطلاع کا فائدہ پہنچاتی ہے، لہذا خاصہ کو اس کے ساتھ ملانے کی کوئی ضرورت نہیں، اگرچہ وہ مفید تمیز ہے، اس لیے کہ فصل نے اس (تمیز) کا شی آخر (ذاتی پر اطلاع) کے ساتھ فائدہ دیا (یعنی فصل سے دونوں مقاصد حاصل ہو رہے ہیں جبکہ خاصہ سے صرف تمیز کا)۔

اور ان چار قسموں میں حصر کا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں، اگر صرف ذاتیات سے ہو تو یا تو تمام ذاتیات سے ہوگی، یہی حد تام ہے، یا بعض ذاتیات سے ہوگی، یہی حد ناقص ہے، اور اگر صرف ذاتیات سے نہ ہو تو یا جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی، یہی رسم تام ہے، یا اس کے علاوہ سے ہوگی، یہی رسم ناقص ہے۔

قول شارح اور معرف کی اقسام

قول شارح اور معرف بالکسر کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حد تام: یہ وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتا ہے جیسے انسان کی تعریف ”حیوان ناطق“ سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ”حد“، کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں اس کے معنی ”توکنے“ کے آتے ہیں، اور جو معرف ذاتیات پر مشتمل ہو، وہ معرف بالفتح کے تمام اغیار کو گویا روک دیتا ہے، اور حد تام بھی چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے، اس لیے یہ بھی معرف بالفتح کے اغیار کو روک دیتی ہے، اس لیے اس کو ”حد“، کہتے ہیں، اور اس کو ”تام“، اس لیے کہتے ہیں کہ یہ تمام ذاتیات کو جامع اور شامل ہوتی ہے۔

(۲) حد ناقص: وہ معرف ہے جو صرف فصل قریب سے، یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ناطق سے، یا جسم ناطق سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ”حد“، کہنے کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور ”ناقص“، اس لیے کہتے ہیں کہ بعض ذاتیات اس سے حذف ہو جاتی ہیں، اس میں جنس قریب نہیں ہوتی، اس بناء پر اس کو ”حد ناقص“، کہتے ہیں۔

(۳) رسم تام: وہ تعریف جو شی کی جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ”ضاحک“ سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ”رسم“، کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رسم کے معنی لغت میں ”گھر کے اثر اور نشان“ کے ہیں، اور جب شی کی تعریف خاصہ سے کی جائے، جو کہ شی کا خارج لازم اور اس کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے، تو گویا یہ تعریف شی کے ”اثر“ کے ساتھ ہوئی، اس لیے اس کو ”رسم“، کہتے ہیں، اور ”تام“، اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو حد تام کے ساتھ مشابہت ہے، کہ جس طرح اس میں جنس قریب کے ساتھ فصل قریب کو ذکر کیا گیا، جو انسان کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح رسم تام میں بھی ہے کہ جنس قریب کے ساتھ خاصہ کو ملادیا، جو شی کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

(۴) رسم ناقص: اس تعریف کو کہتے ہیں کہ جو صرف خاصہ سے کی جائے، یا وہ خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک سے یا جسم ضاحک سے کی جائے۔
وجہ تسمیہ: اس کو رسم کہنے کی وجہ وہی ہے، جو ماقبل گذر چکی ہے، اور ناقص اس لیے کہتے ہیں کہ رسم تام کے بعض اجزاء اس سے حذف ہوتے ہیں۔

معرف بالکسر کا انحصار چار میں کیوں

معترض کہتا ہے کہ آپ نے قول شارح اور تعریف کی اقسام کا جو چار میں انحصار کیا ہے، یہ درست نہیں، اس لیے کہ یہاں تو تعریف کی چند اقسام اور بھی ہیں:

- (۱) عرض عام اور فصل سے تعریف کی جائے جیسے ماشی ناطق۔
- (۲) عرض عام اور خاصہ سے تعریف کی جائے جیسے ماشی ضاحک۔
- (۳) فصل قریب اور خاصہ سے تعریف کی جائے جیسے ناطق کا تب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت تعریف سے دو چیزیں مقصود ہوا کرتی ہیں (۱) شی کو دوسری تمام چیزوں سے ممتاز کرنا (۲) شی کی ذاتیات پر اطلاع، یعنی اس کی پوری ماہیت و حقیقت، اور عرض عام ان میں سے کسی چیز کا بھی فائدہ نہیں دیتا، اس واسطے کہ عرض عام مختلف قسم کی ماہیات کو عارض ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا، اور اس لیے بھی کہ عرض عام شی کی ماہیت سے خارج ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے ذاتیات پر اطلاع بھی نہیں ہو سکتی، لہذا عرض عام کو فصل اور خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں، البتہ وہ تعریف جو فصل قریب اور خاصہ سے مرکب ہو، تو اس میں فصل قریب کی وجہ سے تعریف کے دونوں مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں، امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور ذاتی پر اطلاع بھی، اس لیے اس کے ساتھ پھر خاصہ ملانے کی چنداں ضرورت نہیں، اگرچہ اس سے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تعریفات سے تعریف کے مقاصد چونکہ حاصل نہیں ہوتے، اس لیے مناطقہ نے ان کا اعتبار نہیں کیا، چنانچہ ماتن نے بھی ان کو ذکر نہیں کیا، لیکن اعتبار نہ کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا کسی درجہ میں بھی اعتبار نہیں کیا، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تقسیم کے مقام میں، اور انہیں مستقل نام دینے میں ان کا اعتبار نہیں کیا، جیسا کہ دوسری تعریفات کا تقسیم میں ذکر کیا ہے، اور ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ نام دینے کسی کو حد تام، کسی کو ناقص..... اس طرح کا اعتبار ان میں نہیں کیا۔

اقسام اربعہ میں طریق حصر

تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں، اگر صرف ذاتیات سے ہو تو یا تو تمام ذاتیات کے ساتھ ہوگی، یہ

حدا تام ہے، چاہے وہ ذاتیات جنس قریب اور فصل قریب ہوں، یا امور مساویہ للشی ہوں، یا تعریف بعض ذاتیات سے ہوگی، یہ حد ناقص ہے، چاہے وہ بعض جنس بعید اور فصل قریب ہو یا وہ فصل ہو جو مشارکات وجودیہ یا جنسیہ سے تیز دیتی ہے۔ اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہ ہو، تو وہ یا تو جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی، یہی رسم تام ہے، یا اس کے ”غیر“ سے ہوگی، یہ رسم ناقص ہے، یہ ”غیر“، چاہے جنس بعید اور خاصہ ہو، یا عرض عام اور خاصہ ہو، یا عرض عام اور فصل ہو، یا فصل او خاصہ ہو، یا صرف خاصہ ہو، اس وجہ حصر سے معلوم ہو گیا کہ تعریف کی وہ اقسام، جو چار مشہور قسموں کے علاوہ ہیں، وہ ان چار میں سے کسی نہ کسی میں ضرور داخل ہیں۔

قال: وَيَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا يُسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالَةِ كَتَعْرِيفِ الْحَرَكَةِ بِمَالِيَسٍ بِسُكُونٍ وَالزَّوْجِ بِمَا لَيْسَ بِفَرْدٍ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ سِوَاءَ كَانَ بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ كَمَا يُقَالُ الْكَيْفِيَّةُ مَا يَبْهَا يَقَعُ الْمُشَابَهَةُ ثُمَّ يُقَالُ الْمُشَابَهَةُ اتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ أَوْ بِمَرَاتِبٍ كَمَا يُقَالُ الْإِنْتَانِ زَوْجٌ أَوَّلٌ ثُمَّ يُقَالُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ هُوَ الْمُتَنَقِّسُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ ثُمَّ يُقَالُ الْمُتَسَاوِيَانِ هُمَا الشَّيْئَانِ اللَّذَانِ لَا يُفْضَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُقَالُ الشَّيْئَانِ هُمَا الْإِنْتَانِ وَيَجِبُ أَنْ يُخْتَرَزَ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْفَاطِ غَرِيبَةٍ وَخَشِيَّةٍ غَيْرِ ظَاهِرَةِ الدَّلَالَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى السَّامِعِ لِكُونِهِ مُفَوِّتًا لِلْغَرَضِ

اور شی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے، جو معرفت و جہالت میں شی کے مساوی ہو، جیسے حرکت کی تعریف مالیس سکون سے، اور زوج کی تعریف مالیس بفر دے، اور شی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے جو معلوم نہ ہو مگر اسی کے ذریعہ، خواہ ایک مرتبہ کے ساتھ ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو، پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے، یا چند مراتب سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے، پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو مساوی عدد پر تقسیم ہو، پھر کہا جائے کہ مساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسری پر رائج نہ ہو، پھر کہا جائے کہ شئین وہ اثنین ہیں، اور ایسے غریب متوحش الفاظ استعمال کرنے سے احتراز ضروری ہے، جو سامع کے نزدیک ظاہر اور واضح دلالت والے نہ ہوں، کیونکہ یہ مقصد کفوت کر دیتا ہے۔

اقول: أَخَذَانِ يُبَيِّنُ وَجْهَ اخْتِلَالِ التَّعْرِيفِ لِخْتَرَزَ عَنْهَا وَهِيَ إِمَّا مَعْنَوِيَّةٌ أَوْ لَفْظِيَّةٌ أَمَّا الْمَعْنَوِيَّةُ فَمِنْهَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِمَا يُسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالَةِ أَيْ يَكُونُ الْعِلْمُ بِأَحَدٍ هِمَا مَعَ الْعِلْمِ بِالْآخَرِ وَالْجَهْلُ بِأَحَدٍ هِمَا مَعَ الْجَهْلِ بِالْآخَرِ كَتَعْرِيفِ الْحَرَكَةِ بِمَا لَيْسَ بِسُكُونٍ فَإِنَّهُمَا فِي الْمَرْتَبَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ فَمَنْ عِلِمَ أَحَدَهُمَا عِلِمَ الْآخَرَ وَمَنْ جَهَلَ أَحَدَهُمَا جَهَلَ الْآخَرَ وَالْمُعْرِفُ أَنْ يَكُونَ أَقْدَمَ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ الْمُعْرِفِ

عِلَّةٌ لِمَعْرِفَةِ الْمُعْرِفِ وَالْعِلَّةُ مَقْدَمَةٌ عَلَى الْمَعْلُولِ وَمِنْهَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِمَا يَتَوَقَّفُ
مَعْرِفَتُهُ عَلَيْهِ أَمَّا بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ وَيُسَمَّى دَوْرًا مُصَرَّحًا وَأَمَّا بِمَرَاتِبٍ وَيُسَمَّى
دَوْرًا مُضْمَرًا أَوْ مِنْهُمَا فِي الْكِتَابِ ظَاهِرٌ وَأَمَّا الْأَغْلَاطُ اللَّفْظِيَّةُ فَإِنَّمَا يُتَصَوَّرُ إِذَا حَاوَلَ
الْإِنْسَانُ التَّعْرِيفَ لِغَيْرِهِ وَذَلِكَ بِأَن يَسْتَعْمِلَ فِي التَّعْرِيفِ أَلْفَاظًا غَرِيبَةً غَيْرَ ظَاهِرَةٍ
الدَّلَالَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْغَيْرِ فَيَفُوتُ غَرَضُ التَّعْرِيفِ كَاسْتِعْمَالِ الْأَلْفَاظِ الْغَرِيبَةِ
الْوَحْشِيَّةِ مِثْلُ أَنْ يُقَالَ النَّارُ اسْطُقْطَسَ فَوْقَ الْأُسْطُقْطَسَاتِ وَكَاسْتِعْمَالِ الْأَلْفَاظِ
الْمَجَازِيَّةِ فَإِنَّ الْغَالِبَ مِتْبَادَرَةُ الْمَعَانِي الْحَقِيقِيَّةِ إِلَى الْفَهْمِ وَكَاسْتِعْمَالِ الْأَلْفَاظِ
الْمُشْتَرَكَةِ فَإِنَّ الْإِشْتِرَاكَ مُخِلٌ لِفَهْمِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودَةِ نَعَمْ لَوْ كَانَ لِلْسَّمَاعِ عِلْمٌ
بِالْأَلْفَاظِ الْوَحْشِيَّةِ وَكَانَ هُنَاكَ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى الْمُرَادِ جَازَا اسْتِعْمَالُهَا فِيهِ

اقول: ماتن تعریف کی کمزوریاں اور خرابیاں بیان کرنے لگے ہیں، تاکہ ان سے احتراز کیا جائے، اور وہ یا
معنوی ہیں یا لفظی، بہر حال معنوی پس اس میں (ایک یہ ہے کہ) شی کی تعریف اس کے ساتھ کرنا، جو
معرفت و جہالت میں شی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہو، اور
ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو، جیسے حرکت کی تعریف بالیس بسکون سے، کیونکہ یہ دونوں
(حرکت و سکون) علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں، یہی وجہ ہے کہ جو ایک جانتا ہو، وہ دوسری
بھی جانتا ہے، اور جو ایک سے ناواقف ہو، وہ دوسری سے بھی ناواقف ہوتا ہے، حالانکہ معرف بالکسر کا
(معرفت کے لحاظ سے) مقدم ہونا ضروری ہے، کیونکہ معرف بالکسر کی شناخت معرف بالفتح کی
شناخت کی علت ہے، اور علت معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے۔

اور ان (معنوی خرابیوں) میں سے شی کی تعریف اس کے ساتھ کرنا ہے جس کی معرفت خود اسی شی پر
موقوف ہو خواہ ایک درجہ کا توقف ہو جس کو دور مصرح کہتے ہیں، یا چند مراتب سے ہو جس کو دور مضمر کہتے
ہیں، اور ان کی مثال کتاب (متن) میں ظاہر ہے، اور لفظی اغلاط اس وقت متصور ہوتی ہیں جب انسان
دوسرے کے لیے تعریف کا ارادہ کرے، اور وہ اس طرح کی تعریف میں ایسے غریب الفاظ استعمال
کرے جو اس دوسرے کے لحاظ سے ظاہر دلالت نہ ہوں، پس تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا، جیسے
غریب اور وحشی الفاظ استعمال کرنا، مثلاً یوں کہنا کہ النار اسطُقْطَسَ فوق الاسطُقْطَسَاتِ، اور جیسے مجازی الفاظ
استعمال کرنا، کیونکہ ذہن زیادہ تر حقیقی معانی کی طرف ہی جاتا ہے، اور جیسے مشترک الفاظ استعمال کرنا،
کیونکہ اشتراک معنی مقصودی کے سمجھنے میں خلل انداز ہوتا ہے، ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو، یا
وہاں مراد پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو پھر تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

تعریف کی وجوہ اختلاف

ماتن و شارح ان اشیاء اور صورتوں کو ذکر کر رہے ہیں، جن سے کسی بھی شے کی تعریف اور شناخت کرانے کے وقت احتراز ضروری ہوتا ہے، اگر ان کا لحاظ نہ کیا جائے تو پھر تعریف کا کوئی فائدہ رونما نہیں ہوتا، اس لیے تعریف کو مفید بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی وجوہ اختلاف سے مکمل اجتناب کیا جائے، تعریف کی وجوہ اختلاف اور خرابی کی صورتیں دو طرح کی ہیں (۱) معنوی (۲) لفظی۔

معنی کے لحاظ سے اختلاف کی دو صورتیں ذکر کی ہیں:

(۱) شے کی تعریف اس چیز سے کی جائے، جو معرفت و جہالت میں اس شے کے مساوی یعنی اگر ایک کا علم ہو، تو دوسری کا بھی علم ہو، اور اگر ایک سے جاہل ہو، تو دوسری سے بھی جاہل ہو، جیسے حرکت کی تعریف مالیں بسکون (جو ساکن نہ ہو) سے کی جائے، حرکت و سکون دونوں، علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں کہ جسے ایک کا علم ہوگا، اسے دوسرے کا بھی علم ہوگا، اور جو ایک سے جاہل ہوگا، وہ دوسرے سے بھی جاہل ہوگا، یا زوج یعنی جفت کی تعریف لیس بفرد (جو مفرد نہ ہو) سے کی جائے، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ زوج اور فرد یعنی جفت اور طاق، علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں۔

معرف بالکسر جب معرف بالفتح کے ساتھ معرفت و جہالت میں مساوی ہو تو پھر اس سے تعریف کرنا درست نہیں اس لیے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے مقدم ہونا ضروری ہے، کیونکہ معرف بالکسر کی معرفت، معرف بالفتح کی معرفت کے لیے علت ہوتی ہے، اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے، اس لیے معرف بالکسر کی معرفت، معرف بالفتح کی معرفت سے مقدم ہوگی، جبکہ تعریف بالمساوی کی صورت میں معرف بکسر اور معرف بالفتح کی معرفت ایک ساتھ ہوگی، جو خلاف اصل ہے، اور معرف بالفتح کا علم اپنے آپ سے پہلے ہونا لازم آئے گا، جو صحیح نہیں ہے۔

(۲) شے کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے، جس کی معرفت خود اسی شے پر موقوف ہو، چاہے ایک مرتبہ کے ساتھ موقوف ہو، جیسے کیفیت اسے کہتے ہیں جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو، بھائی مشابہت کسے کہتے ہیں؟ پھر کہا کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونے کو کہتے ہیں، اس کو دور مصرح کہا جاتا ہے، یا چند مراتب کے ساتھ موقوف ہو جیسے یوں کہا جائے کہ ”اثان“، پہلا جفت ہے، پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو مساوی عدد پر تقسیم ہو جائے، اور پھر کہا جائے کہ تساویٰ چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسری پر راجح نہیں ہوتی، پھر کہا جائے کہ وہ دو چیزیں ”اثان“ ہے، یہ سب درمیان میں وسائط اور مراتب ہیں اس کو دور مضمحل کہتے ہیں، شے کی تعریف ایسے مفہوم سے کرنا اس لیے درست نہیں کہ اس سے تقدم شے علی نفسہ لازم آتا ہے جو محال ہے، اس کی مزید تفصیل ”تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق الدور“ کے تحت گزر چکی ہے۔

تعریف میں لفظی اغلاط

جب کوئی انسان دوسرے کے سامنے کسی چیز کی تعریف اور شناخت کراتا ہے تو بعض دفعہ اس میں ایسے غریب الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، جن سے سامع مانوس نہیں ہوتا اور وہ الفاظ بھی واضح دلالت کرنے والا نہیں ہوتے تو اس وقت تعریف کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا، اس کی غرض فوت ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر شارح نے تین قسم کے الفاظ ذکر کئے ہیں:

(۱) ایسے غریب الفاظ استعمال کئے جائیں، جو وحشی ہیں، جن کا استعمال معروف و مشہور نہیں، جن سے طبیعت کو تنفر ہو، یہ درست نہیں، جیسے النار اسطس فوق الاسطسات (آگ تمام عناصر سے اوپر ایک عنصر ہے) دراصل عناصر چار ہیں پانی، مٹی، ہوا، اور ان سب کے اوپر آگ ہے، ان سب کے مجموعے یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات کو مولید مثلاً کہتے ہیں۔

(۲) تعریف میں مجازی الفاظ استعمال کئے جائیں، یہ بھی غلطی ہے، کیونکہ سامع کا ذہن ان سے حقیقی معانی کی طرف چلا جاتا ہے، جس سے تعریف کے سمجھنے، خلل واقع ہو سکتا ہے جس سے تعریف کی غرض فوت ہو جائے گی۔

(۳) تعریف میں مشترک الفاظ استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ اس سے اصل معنی کے سمجھنے میں خلل واقع ہوتا ہے۔

یہ ذہن میں رہے کہ مذکورہ امور تعریف میں اس وقت غلطی کا درجہ رکھتے ہیں جب سامع الفاظ غریبہ، یا وحشیہ یا مجازیہ سے ناواقف ہو، اور نہ ہی مشترک الفاظ میں سے کسی معین معنی پر دلالت کا کوئی قرینہ ہو، لیکن اگر مخاطب ان سے آشنا ہے، انہیں سمجھتا اور جانتا ہے، یا وہاں کوئی ایسا قرینہ اور علامت ہو جس سے معنی مقصود تک رسائی ہو سکے تو پھر ان امور میں سے کسی کو بھی تعریف میں ذکر کیا جاسکتا ہے، کوئی قباحت اور حرج نہیں ہے۔

قَالَ: الْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ فِي الْقَضَايَا وَآحْكَامِهَا وَفِيهَا مَقْدَمَةٌ وَثَلَاثَةُ فُصُولٍ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ
فَفِي تَعْرِيفِ الْقَضِيَّةِ وَأَفْسَامِهَا الْأَوَّلِيَّةِ الْقَضِيَّةِ قَوْلُ بَصَحَ أَنْ يُقَالَ لِقَائِلِهِ إِنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ
أَوْ كَاذِبٌ وَهِيَ حَمَلِيَّةٌ إِنْ انْحَلَّتْ بِطَرَفِهَا إِلَى مُفْرَدَيْنِ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ عَالِمٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ
بِعَالِمٍ وَشَرْطِيَّةٌ إِنْ لَمْ تَنْحَلَّ

دوسرا مقالہ قضایا اور ان کے احکام میں ہے، اس میں ایک مقدمہ اور تین فصلیں ہیں، مقدمہ قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام اولیہ میں ہے، قضیہ وہ قول ہے جس کے قائل کے بارے میں یہ کہنا درست ہو کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا، اور وہ (قضیہ) حمیلہ ہے اگر اپنے طرفین سے دو مفردوں کی طرف کھل جائے، جیسے آپ کا قول: زید عالم، اور زید لیس بعالم، اور (وہ قضیہ) شرطیہ ہے اگر (دو مفردوں کی طرف) نہ کھلے۔

أقول: لَمَّا فَرَعَ عَنْ مَبَاحِثِ قَوْلِ الشَّارِحِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مَبَاحِثِ الْحُجَّةِ وَلَمَّا تَوَقَّفَ مَعْرِفَتَهَا عَلَى مَعْرِفَةِ الْقَضَايَا وَأَحْكَامِهَا وَضَعَ الْمَقَالَةَ الثَّانِيَةَ لِبَيَانِ ذَلِكَ وَرَتَّبَهَا عَلَى مَقْدَمَةٍ وَثَلَاثَةِ فُصُولٍ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ فَفِي تَعْرِيفِ الْقَضِيَّةِ وَأَقْسَامِهَا الْأَوَّلِيَّةِ أَيْ الْحَاصِلَةِ بِحَسَبِ الْقِسْمَةِ الْأَوَّلِيَّةِ فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ تَنْقَسِمُ أَوَّلًا إِلَى الْحَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ ثُمَّ الْحَمَلِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى ضَرْوَرِيَّةٍ وَلَا ضَرْوَرِيَّةٍ مِثْلًا وَالشَّرْطِيَّةُ إِلَى لَزُومِيَّةٍ وَاتِّفَاقِيَّةٍ وَأَقْسَامِ الْحَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ هِيَ أَقْسَامُ الْقَضِيَّةِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَقْسَامِ أَوَّلِيَّةٍ لَهَا بَلْ أَقْسَامٌ ثَانِيَّةٌ وَأَمَّا تَنْقَسِمُ الْقَضِيَّةُ إِلَيْهَا ثَانِيًا بِوَاسِطَةِ أَنَّ الْحَمَلِيَّةَ وَالشَّرْطِيَّةَ تَنْقَسِمَانِ إِلَيْهَا فَالْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ الْمَقْدَمَةِ ذِكْرُ الْأَقْسَامِ الْأَوَّلِيَّةِ أَيْ أَقْسَامِ الْقَضِيَّةِ بِالذَّاتِ لَا أَقْسَامِ أَقْسَامِهَا فَالْقَضِيَّةُ قَوْلٌ يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ لِقَائِلِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ أَوْ كَاذِبٌ فَالْقَوْلُ وَهُوَ اللَّفْظُ الْمَرْكَبُ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَلْفُوظَةِ أَوِ الْمَفْهُومِ الْعَقْلِيِّ الْمَرْكَبِ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَعْقُولَةِ جَنْسٌ يَشْتَمِلُ الْأَقْوَالَ التَّامَّةَ وَالنَّاقِصَةَ وَقَوْلُهُ يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ لِقَائِلِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ أَوْ كَاذِبٌ فَصَلٌّ يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ النَّاقِصَةَ وَالْإِنْشَائَاتِ كُلَّهَا مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالِاسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهَا وَهِيَ أَمَّا حَمَلِيَّةٌ أَوْ شَرْطِيَّةٌ لِأَنَّهَا أَمَّا أَنْ تَنْحَلَّ بِطَرَفَيْهَا إِلَى مَفْرَدَيْنِ أَوْ لَمْ تَنْحَلَّ وَطَرَفَا الْقَضِيَّةِ هُمَا الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وَمَعْنَى انْحِلَالِهَا أَنْ تَحْذِفَ الْأَدَوَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى ارْتِبَاطِ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ فَإِذَا حَذَفْنَا مِنَ الْقَضِيَّةِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْارْتِبَاطِ الْحَكْمِيِّ فَإِنْ كَانَ طَرَفَاهَا مُفْرَدَيْنِ فَهِيَ حَمَلِيَّةٌ أَمَّا مُوجِبَةٌ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِأَنَّ أَحَدَهُمَا هُوَ الْآخَرُ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ هُوَ عَالِمٌ وَأَمَّا سَائِلَةٌ إِنْ حُكِمَ فِيهَا لِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَيْسَ هُوَ الْآخَرُ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ لَيْسَ هُوَ بِعَالِمٍ فَإِذَا حَذَفْنَا لَفْظَةَ هُوَ الدَّالَّةُ عَلَى النِّسْبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ مِنَ الْقَضِيَّةِ الْأَوَّلَى وَلَيْسَ هُوَ الدَّلَالَةُ عَلَى النِّسْبَةِ السَّلْبِيَّةِ مِنَ الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَةِ بَقِيَ زَيْدٌ وَعَالِمٌ وَهُمَا مَفْرَدَانِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ طَرَفَاهَا مُفْرَدَيْنِ فَهِيَ شَرْطِيَّةٌ كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَإِنَّهَا رُجُودٌ وَأَمَّا إِنْ يَكُونُ هَذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْ فَرْدًا فَإِنَّهُ إِذَا حَذَفْنَا أَدَوَاتِ الْإِتِّصَالِ وَهِيَ كَلِمَةُ إِنْ وَالْفَاءُ بَقِيَ الشَّمْسُ طَالِعَةً وَالنَّهَارُ مُوجُودٌ وَهُمَا لَيْسَا بِمَفْرَدَيْنِ وَكَذَلِكَ إِذَا حَذَفْنَا أَدَوَاتِ الْعِنَادِ وَهِيَ أَمَّا وَأَوْ بَقِيَ هَذَا الْعَدَدُ زَوْجًا وَهَذَا الْعَدَدُ فَرْدًا وَهُمَا أَيْضًا لَيْسَا بِمَفْرَدَيْنِ فَإِنْ قُلْتُ قَوْلُنَا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ يَنْتَقِلُ بِثِقَلٍ قَدَمِيهِ وَقَوْلُنَا زَيْدٌ عَالِمٌ يُضَادُّهُ زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ وَقَوْلُنَا الشَّمْسُ طَالِعَةٌ يُلْزَمُهُ النَّهَارُ مُوجُودٌ حَمَلِيَّاتٌ مَعَ أَنَّ أَطْرَافَهَا لَيْسَتْ بِمَفْرَدَاتٍ فَاتَّقَطَّضَ التَّعْرِيفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَتَعْقُولُ الْمَرَادُ بِالْمَفْرَدِ أَمَّا الْمَفْرَدُ بِالْفِعْلِ أَوْ الْمَفْرَدُ بِالْقُوَّةِ وَهُوَ الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ نَعْبَرُ عَنْهُ بِلَفْظٍ مَفْرَدٍ وَالْأَطْرَافُ فِي الْقَضَايَا الْمَذْكُورَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَفْرَدَاتٍ بِالْفِعْلِ إِلَّا أَنَّهُ

یُمْکِنُ أَنْ يُعْبَرَ عَنْهَا بِالْفَاطِ مَفْرَدَةً وَقُلُّهَا أَنْ يُقَالَ هَذَا ذَاكَ أَوْ هُوَ هُوَ أَوْ الْمَوْضُوعُ مَحْمُولٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ بِخِلَافِ الشَّرْطِيَّاتِ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْبَرَ عَنْ أَطْرَافِهَا بِالْفَاطِ مَفْرَدَةً فَلَا يُقَالَ فِيهَا هَذِهِ الْقَضِيَّةُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بَلْ يُقَالَ أَنْ تَحَقَّقَ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ تَحَقَّقَ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ وَأَمَّا أَنْ تَحَقَّقَ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ أَوْ تَحَقَّقَ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ وَهِيَ لَيْسَتْ بِالْفَاطِ مَفْرَدَةً نَعَمْ بَقِيَ هَهُنَا شَيْءٌ وَهُوَ أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ كَمَا فُسِّرَتْ قَضِيَّةٌ إِذَا حَلَّلْنَا هَا لَا يَكُونُ طَرَفًا هَا مَفْرَدِينَ وَلَا خِفَاءً فِي امْكَانٍ أَنْ يُعْبَرَ عَنْ طَرَفِهَا بَعْدَ التَّحْلِيلِ بِمَفْرَدِينَ وَقُلُّهُ أَنْ يُقَالَ هَذَا مَلْزُومٌ لِذَلِكَ وَذَلِكَ مُعَانِدٌ لِذَلِكَ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْمَفْرَدِ أَمَّا الْمَفْرَدُ بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ دَخَلَتْ الشَّرْطِيَّةُ تَحْتَ الْحَمَلِيَّةِ فَلَا أَوْلَى أَنْ يُحْدَثَ قَيْدُ الْإِنْحِلَالِ عَنِ التَّعْرِيفِ وَيُقَالَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَبِهِ فِي الْقَضِيَّةِ إِنَّكَ مَفْرَدِينَ سُمِّيَتْ حَمَلِيَّةً وَالْأَشْرَطِيَّةُ هَذَا هُوَ الْمَطَابِقُ لِمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ وَقِيلَ صَوَابُهُ أَنْ يُقَالَ الْقَضِيَّةُ أَنْ انْحَلَّتْ إِلَى قَضِيَّتَيْنِ فَهِيَ شَرْطِيَّةٌ وَالْأَفْحَمِيَّةُ لِنَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مِثْلُ قَوْلِنَا زَيْدٌ أَبُوهُ قَائِمٌ فَإِنَّهُ حَمَلِيَّةٌ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَنْحَلْ إِلَى مَفْرَدِينَ لِأَنَّ الْمَحْكُومَ بِهِ فِيهِ قَضِيَّةٌ وَهُوَ لَيْسَ بِصَوَابٍ مِنْ وَجْهِينِ أَمَّا أَوَّلُهُمْ لَوْ رُوِيَ بَعْضُ النُّقُوضِ الْمَذْكُورَةِ عَلَيْهِ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّ انْحِلَالَ الْقَضِيَّةِ إِلَى مَا مِنْهُ تَرْكِيبُهَا.

وَالشَّرْطِيَّةُ لَا تَتَرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ فَإِنَّ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْعِنَادِ أَخْرَجَتْ أَطْرَافَهَا عَنْ أَنْ يَكُونَ قَضَا بِمَا الْآتَرَى أَنْ إِذَا قُلْنَا الشَّمْسُ طَالَعَةٌ كَانَتْ قَضِيَّةً مُحْتَمَلَةً لِلصَّدَقِ وَالْكَذِبِ ثُمَّ إِذَا أَوْزَدْنَا أَدَاةَ الشَّرْطِ عَلَيْهِ وَقُلْنَا أَنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةٌ خَرَجَ عَنْ أَنْ يَكُونَ قَضِيَّةً يَحْتَمِلُ الصَّدَقَ وَالْكَذِبَ نَعَمْ رَبَّمَا يُقَالَ فِي هَذَا الْفَنِّ إِنَّ الشَّرْطِيَّةَ مَرْكَبَةٌ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ تَحْوِزًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ طَرَفَيْهَا إِذَا اُعْتَبِرَ فِيهِمَا الْحُكْمُ كَانَا قَضِيَّتَيْنِ وَأَلْفَهُمَا لَيْسَا قَضِيَّتَيْنِ لِاعْتِدَالِ التَّرَكِيبِ وَلَا عِنْدَ التَّحْلِيلِ

اقول: جب ما تن قول شارح کی مباحث سے فارغ ہو چکے تو اب حجت کی مباحث شروع کر رہے ہیں، اور چونکہ حجت کی معرفت قضایا اور ان کے احکام کی معرفت پر موقوف ہے، اس لیے دوسرے مقالہ کو اس کے بیان کے لیے مقرر کیا ہے، اور اس کو ایک مقدمہ اور تین فصول پر مرتب کیا ہے۔

بہر حال مقدمہ پس وہ قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام اولیہ یعنی پہلی تقسیم سے حاصل ہونے والی اقسام میں ہے، کیونکہ قضیہ اولاً حمیلہ اور شرطیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، پھر حمیلہ، ضروریہ اور لازمیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور شرطیہ لزومیہ اور اتفاقیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، چنانچہ حمیلہ اور شرطیہ کی اقسام بھی (در اصل) قضیہ ہی کی اقسام ہیں مگر یہ اقسام اولیہ نہیں بلکہ اقسام ثانویہ ہیں، یعنی قضیہ ان کی طرف ثانیا

منقسم ہوتا ہے بایں واسطہ کہ حملیہ اور شرطیہ ان کی طرف منقسم ہوتے ہیں، تو مقدمہ کی وضع سے قضیہ کی اقسام اولیہ یعنی اس کی بالذات اقسام کا ذکر کرنا مقصود ہے نہ کہ قضیہ کی اقسام کی اقسام کا ذکر۔

قضیہ وہ قول ہے جس کے قائل کے بارے میں یہ کہنا درست ہو کہ وہ اس میں سچا یا جھوٹا ہے، پس لفظ قول، اور وہ قضیہ ملفوظہ میں مرکب لفظ اور قضیہ معقولہ میں مفہوم عقلی مرکب ہے، جنس ہے، جو اقوال تامہ اور ناقصہ سب کو شامل ہے، اور ”یصح ان یقال لقائلہ انہ صادق فیہ او کاذب“، فصل کے درجہ میں ہے، جو اقوال ناقصہ اور تمام انشاءات امر نہی اور استفہام وغیرہ کو نکال دیتا ہے۔

اور قضیہ حملیہ ہے یا شرطیہ کیونکہ یا تو وہ اپنے طرفین کے اعتبار سے دو مفردوں کی طرف کھلے گا یا نہ کھلے گا، اور قضیہ کی طرفین محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں، اور قضیہ کے انحلال کا مطلب یہ ہے کہ ان ادوات کو حذف کر دیا جائے، جو ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ ارتباط پر دال ہوں، تو جب ہم قضیہ سے اس ادوات کو حذف کر دیں جو ارتباط حکمی پر دلالت کرتا ہے، پھر اس کے طرفین دو مفرد ہوں، تو وہ حملیہ ہے، یا تو موجبہ اگر اس میں اس بات کا حکم کیا گیا ہو کہ ان میں سے ایک دوسرا ہے، جیسے زید ہو عالم، یا سالبہ اگر اس میں اس بات کا حکم کیا گیا ہو کہ ان میں سے ایک ”دوسرا“ نہیں ہے، جیسے زید لیس ہو بعالم، کیونکہ جب ہم پہلے قضیہ سے لفظ ”ہو“ کو حذف کر دیں، جو نسبت ایجابیہ پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرے قضیہ سے لفظ ”لیس ہو“ کو حذف کر دیں، جو نسبت سلبیہ پر دلالت کرتا ہے، تو باقی زید اور عالم رہ جاتا ہے، اور یہ دونوں مفرد ہیں، اور اگر اس کے طرفین دو مفرد نہ ہوں تو وہ شرطیہ ہے جیسے ان کانت الشمس طالعة فالتہار موجود، اور امان کیونکہ ہذا العدد زوجا وافر دا کیونکہ جب ہم ادوات اتصال کو حذف کر دیں، اور وہ کلمہ ”ان“، اور ”فاء“ ہے، تو باقی الشمس طالعة اور التہار موجود رہ جاتا ہے، اور یہ دو مفرد نہیں ہیں، اسی طرح جب ہم نے ادوات عناد کو حذف کر دیا، تو باقی ہذا العدد زوج اور ہذا العدد فرد رہ جاتا ہے، اور یہ بھی مفرد نہیں ہیں۔

اگر آپ کہیں کہ الحیو ان الناطق ینتقل ینقل قدمیہ، اور زید عالم یضادہ زید لیس بعالم، اور الشمس طالعة یلزمہ انتہار موجود، یہ سب حملیات ہیں، جبکہ ان کے اطراف مفرد نہیں ہیں، تو دونوں تعریفیں طرد بھی ٹوٹ گئیں اور عکسا بھی؟

تو ہم کہیں گے کہ ”مفرد“ سے مراد مفرد بالفعل یا مفرد بالقوہ ہے، اور مفرد بالقوہ وہ ہے، جس کو مفرد لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جاسکے، اور مذکورہ قضایا میں اطراف اگرچہ بالفعل مفرد نہیں ہیں لیکن ان کو مفرد الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا جاسکتا ہے، اور کم از کم یوں کہا جاسکتا ہے ہذا الک، یا ہو ہو، یا الموضوع محمول وغیرہ، بخلاف شرطیات کے، کیونکہ ان کی تعبیر مفرد الفاظ کے ساتھ نہیں کی جاسکتی، چنانچہ یوں نہیں کہہ سکتے ہذہ القضیہ تلک القضیہ، بلکہ یوں کہا جائے گا ان تحقق ہذہ القضیہ تحقق تلک القضیہ، اور امان تحقق ہذہ

القضیہ او تحقیق تلک القضیہ، اور یہ مفرد الفاظ نہیں۔

ہاں یہاں ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ شرطیہ تفسیر سابق کے مطابق وہ قضیہ ہے کہ جب ہم اس کا اخلال کریں تو اس کے طرفین مفرد نہ ہوں، اور اس امکان میں کوئی خفاء نہیں کہ تحلیل کے بعد شرطیہ کے طرفین کو دو مفردوں سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کم از کم یوں کہا جاسکتا ہے بذالطزوم لذلک، اور ذلک معاند لذلک، لہذا اگر مفرد سے مراد مفرد بالفعل یا بالقوہ ہو تو شرطیہ، جملیہ کے تحت داخل ہو جائے گا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ تعریف سے ”اخلال“، کی قید کو حذف کر دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ قضیہ میں اگر محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں مفرد ہوں، تو قضیہ کو جملیہ کہا جائے گا، ورنہ شرطیہ، یہی اس کے مطابق ہے جسے شیخ نے ”شفاء“ میں ذکر کیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ درست تعریف یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر قضیہ دو قضیوں کی طرف کھلے تو وہ شرطیہ ہے، ورنہ جملیہ ہے، تا کہ زید ابوہ قائم جیسے قضیوں سے اعتراض وارد نہ ہو، کیونکہ یہ جملیہ ہے حالانکہ وہ مفردین کی طرف مثل نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں محکوم بہ قضیہ ہے، اور یہ دو وجہ سے درست نہیں ہے، اولاً اس لیے کہ مذکورہ بعض نقض اس پر بھی وارد ہوتے ہیں، اور ثانیاً اس لیے کہ قضیہ کا اخلال اس کی طرف ہوتا ہے، جس سے وہ مرکب ہو، اور شرطیہ دو قضیوں سے مرکب نہیں ہوتا، کیونکہ شرط و عناد کے ادوات اس کے اطراف کو قضا یا ہونے سے نکال دیتے ہیں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب ہم الشمس طالعة کہیں تو یہ قضیہ ہے، جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے، پھر جب ہم نے اس پر ادات شرط داخل کر کے یوں کہا کہ ان کانت الشمس طالعة تو یہ قضیہ ہونے سے نکل گیا جو محتمل صدق و کذب ہو، ہاں بعض اوقات اس فن میں یہ کہا جاتا ہے کہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے مجازاً، اس حیثیت سے کہ اس کے طرفین میں حکم کا اعتبار کر لیا جائے تو وہ دو قضیے ہوں گے، ورنہ تو وہ دو قضیے نہیں ہیں نہ ترکیب کے وقت اور نہ تحلیل کے وقت۔

دوسرا مقالہ قضا یا اور ان کے احکام کے بیان میں

قول شارح اور اس کی مباحث سے فراغت کے بعد حجت اور اس کی مباحث کا بیان شروع کر رہے ہیں، اور چونکہ حجت کی مباحث کی شناخت، قضا یا اور ان کے احکام کے بیان پر موقوف ہے، اسی لیے مقالہ ثانیہ سے قضا یا اور ان کے احکام کو بیان کر رہے ہیں، احکام سے چار چیزیں مراد ہیں: نقیض، عکس نقیض، عکس مستوی اور متلازمات، اس مقالہ کو ایک مقدمہ اور تین فصلوں پر مرتب کیا ہے، مقدمہ قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام اولیہ میں ہے یعنی وہ اقسام جو قضیہ کی بالذات اور بلا واسطہ ہیں نہ کہ اقسام الاقسام، چنانچہ قضیہ بالذات جملیہ اور شرطیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، یہ اس کی اقسام اولیہ ہیں، پھر جملیہ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ، غیر ضروریہ، اسی طرح شرطیہ کی دو قسمیں ہیں لزومیہ،

اتفاق یہ سب قضیہ کی ثانوی اقسام ہیں جن میں جملیہ یا شرطیہ کا واسطہ کارفرما ہے جبکہ اس مقدمہ میں اصلاً اقسام اولیہ کا ذکر مقصود ہے، ہاں کہیں ہمنام اس قسم کا ذکر بھی ہو سکتا ہے، جس کا تعلق اقسام ثانویہ سے ہو۔

”قضیہ“ کی تعریف

القضية: قول یصح ان یقال لقائلہ انه صادق فیہ او کاذب

قضیہ وہ قول ہے جس کے کہنے والے کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا، اس تعریف میں لفظ ”قول“، جنس ہے جو اقوال تامہ اور ناقصہ سب کو شامل ہے، اور لفظ ”قول“، عام بھی ہے جو قضایا ملفوظہ اور معقولہ سب کو شامل ہے، اگر قضیہ لفظیہ ہو تو قول سے لفظ مرکب اور قضیہ معقولہ ہو تو اس سے مفہوم عقلی مرکب مراد ہوتا ہے، اور یصح ان یقال..... فصل کے درجہ میں ہے، جس سے اقوال ناقصہ اور تمام انشاءات امر، نہی اور استفہام وغیرہ خارج ہو گئے، اسی طرح اس سے مجنون، تائم اور کلام اطفال نکل گیا، کیونکہ ان کے کلام کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی اسے کلام شمار کیا جاتا ہے عرفاً۔

معرض کہتا ہے کہ قضیہ کی مشہور تعریف تو اس طرح ہے: القضية قول محتمل الصدق والكذب، کہ قضیہ وہ قول ہے، جو صدق و کذب کا احتمال رکھے، اس تعریف میں اس صدق و کذب کا اعتبار ہے، جو قضیہ کی صفت ہے، اور ماتن نے اس تعریف سے ہٹ کر اس صدق و کذب کا اعتبار کیا ہے، جو متکلم کی صفت ہے، حالانکہ شی کی تعریف میں خود شی کے حال کا اعتبار کرنا اولی ہوتا ہے نسبت اس کے کہ اس کے متعلق کے حال کا اعتبار کیا جائے، نیز ماتن کی تعریف کے مقابلے میں تعریف مشہور مختصر بھی ہے، پھر آخر اس سے کیوں عدول کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف مشہور پر لزوم دور کا اعتراض واقع ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ قضیہ میں صدق و کذب کا معنی یہ ہے کہ ”خبر واقع کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، اور خبر و قضیہ دونوں مترادف ہیں، تو اب اگر قضیہ کی تعریف میں صدق و کذب کو لیا جائے، تو خبر و قضیہ، صدق و کذب پر، اور صدق و کذب، خبر و قضیہ پر موقوف ہوں گے، اور یہی دور ہے، اس اعتراض سے بچنے کے لیے ماتن نے تعریف مشہور سے عدول فرمایا۔

قضیہ کی اقسام

قضیہ کی ابتدائی دو قسمیں ہیں:

(۱) جملیہ: یہ وہ قضیہ ہے جس کے طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ دو مفردوں کی طرف کھلیں۔

اُخلال کا مطلب یہ ہے کہ وہ ادوات جو طرفین کو آپس میں مرتبط کرتے ہیں، اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں، ان کو اگر حذف کر دیا جائے، تو پھر اس کے طرفین دونوں مفرد ہوں تو وہ قضیہ جملیہ ہے۔

پھر یہ جملیہ موجب ہو گا یا سالبہ، اس لیے کہ اگر طرفین ایک ہی حکم میں متحد ہوں، یعنی جو حکم ایک کا ہو، وہی

دوسرے کا بھی ہو، تو اس کو حملیہ موجبہ کہتے ہیں، جیسے زید ہو عالم، اس میں ”ہو“ ضمیر ربط کے لیے ہے، اگر اسے حذف کر دیا جائے تو باقی صرف دو مفرد یعنی زید اور عالم رہ جاتے ہیں، اور اگر طرفین میں سے ایک کا حکم دوسرے کا نہ ہو تو وہ حملیہ سالبہ ہے، جیسے زید لیس ہو عالم، اس میں حرف ربط ”لیس“ ہو، ہے جو نسبت ایجابیہ کے سلب پر دلالت کرتا ہے، اسے جب حذف کر دیا جائے تو باقی صرف دو مفرد یعنی زید اور عالم رہ جاتے ہیں۔

(۲) شرطیہ: یہ وہ قضیہ ہے جس کے طرفین دو مفردوں کی طرف نہ کھلیں، جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنہا موجود اس قضیہ سے ادوات اتصال یعنی ان شرطیہ اور فاء کو گر دیا جائے تو الشمس طالعة اور النہار موجود باقی رہ جاتے ہیں، اور یہ چونکہ مفرد نہیں، اس لیے یہ شرطیہ ہے، حملیہ نہیں، اسی طرح منفصلہ کی مثال جیسے اما ان یکون حد العدد زوجا او فردا، اس سے ادوات عناد و انفصال یعنی ”اما“ اور ”او“ کو حذف کر دیا جائے تو باقی حد العدد زوج اور حد العدد فرد رہ جاتے ہیں، اور یہ بھی چونکہ مفرد نہیں، اس لیے یہ شرطیہ ہے نہ کہ حملیہ۔

معرض کہتا ہے کہ حملیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور شرطیہ کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں، اس لیے کہ الحیو ان الناطق ینکل ینکل قد میہ..... یہ قضایا سب دراصل حملیہ ہیں، لیکن ان کے اطراف مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہیں، جبکہ حملیہ کی تعریف ان پر صادق ہی نہیں آ رہی کیونکہ ان کے اطراف مفردات کی طرف نہیں کھل رہے، پھر تو ان کو شرطیہ ہونا چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد سے مراد یا تو مفرد بالفعل ہے یا بالقوہ، بالقوہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو مفرد الفاظ سے تعبیر کرنا ممکن ہو، اور ان مذکورہ قضایا کے اطراف کو مفرد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کم از کم یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد اذاک، یا هو، یا الموضوع محمول..... گویا ان قضایا پر حملیہ کی تعریف صادق ہے لہذا یہ حملیہ ہی ہیں۔

البتہ قضایا شرطیہ کے اطراف کی تعبیر مفردات سے نہیں کی جاسکتی چنانچہ ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود کی تعبیر حدہ المقضیہ تلک المقضیہ سے نہیں کی جاسکتی، یعنی ایسی تعبیر جس سے کہ شرطیت اور اتصال کے معنی حاصل ہوتے ہوں، یہ نہیں ہو سکتی، بلکہ شرطیہ متصل میں کم سے کم تعبیر یہ ہوگی ان تحقق حدہ المقضیہ تحقق تلک المقضیہ اور شرطیہ منفصلہ کی کم از کم تعبیر اما ان تحقق حدہ المقضیہ او تحقق تلک المقضیہ ہوگی، اس تعبیر میں بھی طرفین مفرد نہیں ہیں، بلکہ مرکب ہیں، لہذا یہ شرطیہ ہوں گے، تو معلوم ہوا کہ حملیہ کی تعریف جامع اور شرطیہ کی مانع ہے۔

نعم..... تفسیر سابق کے مطابق قضیہ شرطیہ وہ ہے کہ جب اس کا انحلال ہو جائے تو اس کے طرفین دو مفرد نہ ہوں، اور ظاہر ہے کہ انحلال سے پہلے اگر چہ شرطیہ کے طرفین کی تعبیر مفردین سے نہیں ہو سکتی لیکن انحلال کے بعد تو اسے مفردین سے تعبیر کر سکتے ہیں، یوں کہہ سکتے ہیں حد المزدملک، وذلک معاند لذلک، اس لیے اعتراض پھر بھی باقی رہا ہنسی حملیہ پر شرطیہ کی تعریف صادق آ گئی، لہذا بہتر یہ ہے کہ تعریف سے ”انحلال“ کی قید حذف کر دی جائے، اور تعریف یوں کی جائے کہ اگر قضیہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ مفرد ہوں تو قضیہ حملیہ ہے ورنہ شرطیہ۔

شارح نے فالاولیٰ کہا ہے، فالصواب نہیں فرمایا، کیونکہ انحلال کی قید کے ساتھ بھی تعریف درست ہو سکتی

ہے، اور اس کی توجیہ ہو سکتی ہے، جیسا کہ علامہ تقی تازی نے کی ہے کہ حملیہ وہ ہے جو ایسے دو مفردوں کی طرف منحل ہو، جن کی تعبیر انحلال سے پہلے دو مفردوں سے ہو سکے، اور شرطیہ وہ ہے جو ایسے دو مفردوں کی طرف منحل نہ ہو، جنکی تعبیر انحلال سے پہلے دو مفردوں سے ہو سکے، مگر چونکہ اس توجیہ میں ذرا تکلف ہے، اس لیے فالاولیٰ کہا۔

حملیہ و شرطیہ کی دوسرے انداز سے تعریف اور اس پر کلام

ما تن کی ذکر کردہ حملیہ کی تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تعریف زید ابوہ قائم پر صادق نہیں آتی، کیونکہ تعریف میں یہ کہا ہے کہ اگر قضیہ دو مفردوں کی طرف منحل ہو، تو وہ حملیہ ہے اور اس مثال میں مفردین کی طرف انحلال نہیں ہے بلکہ ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف ہے، اس لیے بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر قضیہ دو قضیوں کی طرف منحل ہو تو وہ شرطیہ ہے، ورنہ حملیہ ہے، اب اس صورت میں مذکورہ مثال پر حملیہ کی تعریف صادق آئے گی، لیکن شارح اس کو دو وجہ سے رد کر رہے ہیں:

(۱) اگر اس تعریف کو تسلیم کیا جائے تو بعض وہ نقوض جو پہلی تعریف پر واقع ہو رہے تھے وہ اس پر بھی وارد ہوں گے مثلاً زید عالم یضادہ زید لیس بعالم..... یہ درحقیقت قضایا حملیہ ہیں، آپ کی اس تعریف کے مطابق ان کو شرطیہ ہونا چاہئے، کیونکہ ان کے اطراف دو قضیوں کی طرف منحل ہو رہے ہیں، جبکہ نفس الامر میں یہ حملیہ ہیں، اس لیے آپ کی یہ تعریف بھی نقض سے خالی نہیں۔

(۲) آپ نے کہا اگر قضیہ دو قضیوں کی طرف منحل ہو تو اس کو شرطیہ کہتے ہیں، تو بات یہ ہے کہ قضیہ کا انحلال اسی چیز سے ہوتا ہے جس سے وہ مرکب ہو، اور قضیہ شرطیہ تو دو قضیوں سے مرکب ہی نہیں ہوتا، کیونکہ شرطیہ پر قضیہ کی تعریف ہی صادق نہیں، اس لیے کہ قضیہ کہتے ہیں جو صدق و کذب کا احتمال رکھے، جیسے الشمس طالعة..... لیکن جب کسی قضیہ پر ادوات شرط یا عناد داخل کر دیئے جائیں مثلاً یوں کہا جائے ان کانت الشمس طالعة فالتھار موجود، تو پھر وہ قضیہ نہیں رہتا، کیونکہ اس میں اب صدق و کذب کا کوئی احتمال نہیں ہے، لہذا یہ قضیہ شرطیہ قضیہ نہیں تو آپ نے جو قضیہ شرطیہ کی تعریف کی ہے، یہ تو کسی شرطیہ پر صادق نہیں آ سکتی۔

ہاں اس فن میں قضیہ شرطیہ کو مجازاً قضیہ کہا جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، یہ سب مجاز ہے، اس حیثیت سے کہ اس کے طرفین میں جب حکم کا اعتبار کیا جائے تو وہ قضیے ہوں گے، ورنہ وہ دو قضیے نہیں ہوں گے نہ تحلیل کے وقت اور نہ ترکیب کے وقت۔

قال: والشَّرْطِيَّةُ أَمَّا مُتَّصِلَةٌ وَهِيَ الَّتِي يُنْحَكَمُ فِيهَا بِصَدَقِ قَضِيَّةٍ أَوْ لَا صَدَقَهَا عَلَى تَقْدِيرِ صَدَقِ قَضِيَّةٍ أُخْرَى كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَ هَذَا إِنْسَانًا فَهُوَ حَيَوَانٌ وَلَيْسَ إِنْ كَانَ هَذَا إِنْسَانًا فَهُوَ جَمَادٍ أَمَّا مُنْفَصِلَةٌ وَهِيَ الَّتِي يُنْحَكَمُ فِيهَا بِالتَّنَافِي بَيْنِ الْقَضِيَّتَيْنِ فِي الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ مَعًا أَوْ فِي أَحَدِهِمَا فَقَطْ أَوْ بَنَافِيهِ كَقَوْلِنَا أَمَّا إِنْ يَكُونُ هَذَا الْعَدَدُ

زوجاً او فرداً اولیس اما ان یکون هذا الانسان حیواناً او اسود
اور شرطیہ یا متصلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس میں ایک قضیہ کے صدق یا لاصدق کا حکم دوسرے قضیہ کے
صدق کی تقدیر پر کیا جائے جیسے ہمارا قول: ان کان هذا انساناً فهو حیوان، اور لیس ان
کان هذا انساناً فهو جماد، اور یا منفصلہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں دو قضیوں کے درمیان صدق
و کذب دونوں میں یا ان میں سے صرف ایک میں تثنائی کا یا اس کی نفی کا حکم کیا جائے، جیسے ہمارا قول اما
ان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً، اور لیس اما ان یکون هذا الانسان کا تبا او اسود۔

أقول: الشرطیة قسمان متصلہ و منفصلہ فالمتصلہ هی التي يُحکَمُ فیها بصدق
قضیة أو لا صدقها علی تقدیر صدقِ اخرى فان حکمَ فیها بصدقِ قضیة علی تقدیرِ
صدقِ قضیةِ اخرى فهي متصلہ موجهة کقولنا انکان هذا انساناً فهو حیوان فان
الحکمَ فیها بصدقِ الحيوانیة علی تقدیر صدقِ الانسانیة وان حُکِمَ فیها بسلبِ
صدقِ قضیة علی تقدیر صدقِ قضیةِ اخرى فهي متصلہ سالبة کقولنا لیس البتة
انکان هذا انساناً فهو جماد فان الحکمَ فیها بسلبِ صدقِ الجمادیة علی تقدیرِ
صدقِ الانسانیة والمنفصلہ هی التي يُحکَمُ فیها بالتنافی بین القضیتین اما فی
الصدقِ و الکذبِ معاً ای بأنهما لا تصدقان ولا تکذبان أو فی الصدقِ فقط ای
بأنهما لا تصدقان ولكنهما قد تکذبان أو فی الکذبِ فقط ای بأنهما لا تکذبان
وربما تصدقان أو بنفیہ ای بسلبِ ذلك التنافی فان حکمَ فیها بالتنافی فهي
منفصلہ موجهة اما اذا کان الحکمُ فیها بالمنافاتِ فی الصدقِ و الکذبِ معاً سمیت
منفصلہ حقیقیة کقولنا اما أن یکون هذا العدد زوجاً او فرداً فان قولنا هذا العدد
زوج و هذا العدد فرد لا یصدقان معاً ولا یکذبان معاً و اما اذا کان الحکمُ فیها
بالمنافاتِ فی الصدقِ فقط فهي مانعة الجمع کقولنا اما أن یکون هذا الشئ شجرة
أو حجرًا افان قولنا هذا الشئ شجر و هذا الشئ حجر لا یصدقان وقد یکذبان بأن
یکون هذا الشئ حیواناً و اما اذا کان الحکمُ فیها بالمنافاتِ فی الکذبِ فقط فهي
مانعة الخلو کقولنا اما أن یکون هذا الشئ لا شجرة أو لا حجر افان قولنا هذا الشئ
لا شجرة و هذا الشئ لا حجر لا یکذبان و الا لکان الشئ شجرة أو حجرًا معاً وهو
محال و قد یصدقان معاً بان یکون حیواناً و ان حُکِمَ فیها بسلبِ التنافی فهي منفصلہ
سالبة فان کان الحکمُ فیها بسلبِ المنافاتِ فی الصدقِ و الکذبِ معاً كانت سالبة
حقیقیة کقولنا لیس اما أن یکون هذا الانسان اسوداً و کاتباً فانه یجوز اجتماعهما

ويجوز ارتفاغهما وان كان الحكم بسلب المنافات في الصدق فقط كانت سالبة مانعة الجمع كقولنا ليس اما أن يكون هذا الانسان حيوانا أو اسود فانه يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاغهما وان كان الحكم بسلب المنافات في الكذب فقط كانت سالبة مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا الانسان روميا أو زنجيا فانه يجوز ارتفاغهما دون الاجتماع لا يقال السوالب الحملية والمتصلة والمنفصلة على ما ذكرتم ما يرفع فيها الحمل والاتصال والانفصال فلا تكون حملية ومتصلة ومنفصلة لأنها ما ثبت فيها الحمل والاتصال والانفصال لانا نقول ليس إجراء هذه الأسماء على السوالب بحسب مفهوم اللغة بل بحسب الاصطلاح ومفهوماتها الاصطلاحية كما تصدق على الموجبات تصدق على السوالب نعم المناسبة المتحققة للنقل اما في الموجبات فلتتحقق معنى الحمل والاتصال والانفصال واما في السوالب فلمشا بهتها ايها في الأطراف لا يقال المقدمة كانت معقودة لذكر الاقسام الأولية والمتصلة والمنفصلة ليست من الاقسام الأولية بل من اقسام قسمها اعنى الشرطية لانا نقول لاشك ان المقص بالذات عن وضع المقدمة ذكر الاقسام الأولية واما ذكر اقسام الشرطية فيها فبالعرض وعلى سبيل الاستطراد

اقول: شرطية کی دو قسمیں ہیں متعلقہ اور منفصلہ، ”متعلقہ“ وہ ہے جس میں ایک قضیہ کے صدق یا لاصدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے، تو اگر اس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے تو وہ متعلقہ موجبہ ہے جیسے ان کاں هذا انسانا فهو حيوان، کہ اس میں حیوانیت کے صدق کا حکم، انسانیت کے صدق کی تقدیر پر ہے، اور اگر اس (متعلقہ) میں ایک قضیہ کے صدق کے سلب کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے، تو وہ متعلقہ سالبہ ہے، جیسے ليس البته ان كان هذا انسانا فهو جماد کہ اس میں جمادیت کے صدق کے سلب کا حکم، انسانیت کے صدق کی تقدیر پر ہے۔

اور منفصلہ وہ ہے جس میں دو قضیوں کے درمیان یا تو صدق اور کذب دونوں میں تانی کا حکم لگایا جائے یعنی دونوں نہ صادق ہو سکیں نہ کاذب، یا (تانی کا حکم ہو) صرف صدق میں یعنی دونوں صادق نہیں ہو سکتے، لیکن کاذب ہو سکتے ہیں، یا (تانی کا حکم ہو) صرف کذب میں یعنی دونوں کاذب نہیں ہو سکتے، صادق ہو سکتے ہیں یا اس تانی کے سلب کا حکم لگایا جائے، پس اگر تانی کا حکم ہو تو وہ منفصلہ موجبہ ہے، اب اگر اس میں منافات کا حکم صدق و کذب دونوں میں ہو، تو اس کو منفصلہ حقیقیہ کہا جاتا ہے، جیسے اما

ان کیوں حد الحدود و جا او فردا، کیونکہ حد الحدود زوج او حد الحدود فرد ایک ساتھ نہ تو جمع ہو سکتے ہیں اور نہ اٹھ سکتے ہیں، اور اگر منافات کا حکم صرف صدق میں ہو تو وہ مانعہ الجمع ہے جیسے اما ان کیوں حد الی شجر او حجر، کیونکہ حد الی شجر اور حد الی حجر، دونوں صادق اور جمع نہیں ہو سکتے، ہاں کاذب ہو سکتے ہیں (یعنی دونوں اٹھ سکتے ہیں) ہاں طور کہ وہ شئی حیوان ہو، اور جب صرف کذب میں منافات کا حکم ہو تو وہ مانعہ الخلو ہے، جیسے اما ان کیوں حد الی لا شجر او لا حجر، کیونکہ حد الی لا شجر اور حد الی لا حجر دونوں کاذب نہیں ہو سکتے، ورنہ ایک شئی ایک ساتھ درخت بھی ہوگی اور پتھر بھی، یہ محال ہے، ہاں دونوں جمع ہو سکتے ہیں اس طور پر کہ وہ شئی حیوان ہو، اور اگر اس میں سلب تنافی کا حکم ہو، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے پس اگر صدق و کذب دونوں میں سلب منافات کا حکم ہو تو وہ سالبہ حقیقیہ ہوگا، جیسے اما ان کیوں حد الانسان اسود او کا تبا، کیونکہ ان کا جمع ہونا اور اٹھ جانا ممکن ہے، اور اگر صرف صدق میں سلب منافات کا حکم ہو، تو سالبہ مانعہ الجمع ہوگا، جیسے اما ان کیوں حد الانسان حیوانا او اسود، ان کا اجتماع جائز ہے، اور ارتقاع جائز نہیں، اور اگر صرف کذب میں سلب منافات کا حکم ہو، تو سالبہ مانعہ الخلو ہے، جیسے لیس اما ان کیوں حد الانسان رومیا او زنجیا، ان کا ارتقاع جائز ہے (مثلاً وہ انسان ہندی ہو) نہ کہ اجتماع۔

نہ کہا جائے کہ سوالب حملیہ و متعلقہ و منفصلہ، جیسا کہ آپ نے ذکر کیا، وہ ہیں جن میں حمل، اور اتصال و انفصال کو اشادیا جائے، پس وہ حملیہ اور متعلقہ و منفصلہ نہ ہوں گے، کیونکہ ان میں حمل اور اتصال و انفصال ثابت نہیں رہا؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ سوالب پر ان ناموں کا اجراء لغوی مفہوم کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ اصطلاح کے لحاظ سے ہے، اور ان کے اصطلاحی مفہومات جس طرح موجبات پر صادق ہیں، اسی طرح سوالب پر بھی صادق ہیں، ہاں نقل کی مناسبت موجود ہے، موجبات میں تو اس لیے کہ حمل اور اتصال و انفصال کا معنی متحقق ہے بلکہ سوالب میں اس لیے ہے کہ سوالب، اطراف میں موجبات کے مشابہ ہیں۔

نہ کہا جائے کہ مقدمہ تو اقسام اولیہ کے ذکر کے لیے منعقد تھا، اور متعلقہ و منفصلہ اقسام اولیہ نہیں ہیں، بلکہ اقسام الاقسام یعنی شرطیہ کی اقسام ہیں؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ بیشک مقدمہ کی وضع سے اصل مقصود اقسام اولیہ ہی کو ذکر کرنا ہے، اور مقدمہ میں شرطیہ کی اقسام کا ذکر بالعرض اور بطریق استطراد ہے۔

شرطیہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قضیہ شرطیہ متصلہ: یہ وہ قضیہ ہے جس میں ایک قضیہ کے یعنی تالی کے صدق یا عدم صدق کا حکم لگایا

جائے دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر۔ پھر متصل کی دو صورتیں ہیں کہ اگر اس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم

دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر ہو تو اسے متصلہ موجبہ کہتے ہیں، جیسے ان کان هذا انسانا فهو حیوان، اس میں پہلے قضیہ میں صدق انسانیت کی تقدیر پر حیوانیت کے صدق کا حکم لگایا گیا ہے، اور اگر متصلہ میں ایک قضیہ کے سلب کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر اور صورت پر ہو تو اسے متصلہ سالبہ کہتے ہیں، جیسے لیس البتہ ان کان هذا انسانا فهو جماد، اس میں تالی کا سلب ہے کیونکہ مقدم صادق ہے، یعنی اس میں جمادیت کے صدق کا سلب ہے اس بناء پر کہ وہ شی انسان ہے۔

منفصلہ کی تعریف و تشریح سے پہلے چار قسم کے الفاظ کے معانی درج کئے جاتے ہیں تاکہ منفصلہ کی تعریف اور اس کی اقسام اچھی طرح سمجھی جاسکیں:

- (۱) تانی صدق: صادق ہونے میں منافات ہو یعنی دونوں قضیے جمع نہ ہو سکیں۔
- (۲) تانی کذب: کاذب ہونے میں منافات ہو یعنی دونوں قضیے ایک ساتھ اٹھ نہ سکیں۔
- (۳) سلب تانی صدق: صادق آنے میں منافات کا سلب ہو یعنی دونوں جمع ہو جائیں۔
- (۴) سلب تانی کذب: کاذب آنے میں منافات کا سلب ہو یعنی دونوں مرتفع اور اٹھ جائیں۔
- (۵) قضیہ شرطیہ منفصلہ: یہ وہ ہوتا ہے کہ جس میں دو قضیتیں کے درمیان تانی یا سلب تانی کا حکم لگایا جائے، اگر قضیتیں میں تانی کا حکم ہو تو وہ منفصلہ موجبہ ہے اور سلب تانی کا حکم ہو، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے۔

منفصلہ کی اقسام

منفصلہ کی تین قسمیں یہاں بیان کی ہیں:

- (۱) منفصلہ حقیقیہ: اگر قضیتیں میں صدق و کذب دونوں میں ”تانی“ ہو یعنی دونوں نہ تو مرتفع ہو سکیں، اور نہ مجتمع ہو سکیں، بلکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور صادق ہو تو اسے منفصلہ حقیقیہ موجبہ کہتے ہیں، جیسے یوں کہیں کہ ”یہ عدد“، یا تو زوج ہے یا فرد، اب ظاہر ہے کہ بیک وقت ایک ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی ہو، یہ نہیں ہو سکتا، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ عددان میں سے کچھ بھی نہ ہو، بلکہ ایک ضرور ہو گا یا جفت ہو گا یا طاق۔

اور اگر قضیتیں میں صدق و کذب دونوں میں ”سلب تانی“ کا حکم ہو ایک ساتھ، یعنی دونوں جمع بھی ہو سکتے ہوں، اور دونوں اٹھ بھی سکتے ہوں تو اسے منفصلہ حقیقیہ سالبہ کہتے ہیں جیسے ”نہیں ہے یہ بات کہ یہ انسان سیاہ ہو یا کاتب“، یہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں کہ وہ انسان سیاہ بھی نہ ہو اور کاتب بھی نہ ہو، مثلاً وہ مصری جاہل ہو، اسی طرح دونوں مجتمع بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک ہی انسان سیاہ بھی ہو اور ساتھ ساتھ کاتب بھی ہو مثلاً وہ حبشی عالم و کاتب انسان ہو۔

- (۲) منفصلہ مانعہ الجمع: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کے قضیتیں میں صرف صدق میں تانی کا حکم ہو، یعنی دونوں جمع

نہ ہو سکیں، ہاں دونوں اٹھ سکیں، جیسے ”یہ شی یا درخت ہے یا پتھر، ایک ہی چیز درخت بھی ہو اور پتھر بھی، ایسا نہیں ہو سکتا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شی نہ تو درخت ہو اور نہ پتھر ہو بلکہ کوئی اور چیز ہو مثلاً قلم ہو، یا حیوان..... اس کو منفصلہ مانعہ الجمع موجبہ کہا جاتا ہے۔

اور اگر قصصین میں صرف سلب تنافی فی الصدق کا حکم ہو یعنی دونوں جمع ہو سکیں، لیکن اٹھ نہ سکیں، جیسے ”نہیں ہے یہ بات کہ یہ انسان یا حیوان ہے یا سیاہ،“ یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن اٹھ نہیں سکتے، دونوں کا مرتفع ہو جانا محال ہے، کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک شی انسان تو ہو، لیکن حیوان نہ ہو، اس کو قضیہ منفصلہ مانعہ الجمع سالبہ کہا جاتا ہے۔

(۳) منفصلہ مانعہ الخلو: یہ وہ قضیہ ہے جس کے قصصین میں صرف کذب میں تنافی کا حکم ہو، یعنی دونوں مرتفع نہ ہو سکیں، اٹھ نہ سکیں، ہاں دونوں جمع ہو سکیں، جیسے ”یہ شی یا لاشجر ہوگی یا لاججر،“ یہ دونوں کاذب نہیں ہو سکتے، اٹھ نہیں سکتے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ شی لاشجر بھی نہ ہو اور لاججر بھی نہ ہو، ورنہ تو ایک ہی شی کا درخت اور پتھر ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے، البتہ دونوں ایک ہی شی میں جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ شی لاشجر بھی ہو اور لاججر بھی ہو مثلاً وہ انسان ہو یا حیوان ہو..... اس کو منفصلہ مانعہ الخلو موجبہ کہتے ہیں۔

اور اگر قصصین میں سلب تنافی فی الکذب کا حکم ہو یعنی دونوں مرتفع تو ہو سکیں لیکن جمع نہ ہو سکیں، جیسے ”نہیں ہے یہ بات کہ یہ انسان یا رومی ہے یا زنجی،“ ان دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے کہ ایک انسان نہ تو رومی ہو، نہ زنجی بلکہ وہ پاکستانی، چینی..... ہو، لیکن دونوں جمع نہیں ہو سکتے کہ وہ رومی اور زنجی دونوں ہو، یہ محال ہے، اس کو منفصلہ مانعہ الخلو سالبہ کہتے ہیں۔

معرض کہتا ہے کہ سالبہ حملیہ، سالبہ متصلہ، اور سالبہ منفصلہ پر حملیہ، متصلہ اور منفصلہ کا اطلاق درست نہیں، کیونکہ سوال پر ان کی تعریفات صادق نہیں آتیں، اس لیے کہ حملیہ میں حمل ہوتا ہے وہ یہاں نہیں، متصلہ کے قصصین میں اتصال ہوتا ہے، وہ یہاں نہیں، اور منفصلہ میں انفصال ہوتا ہے، اور وہ یہاں نہیں، بلکہ ان کا سلب ہے، لہذا ان سوال پر حملیہ، متصلہ اور منفصلہ کا اطلاق صحیح نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سوال پر ان اسماء کا اطلاق لغوی مفہوم کے لحاظ سے نہیں ہے، بلکہ ان کے اصطلاحی مفہومات کے لحاظ سے ہے اور اصطلاحی تعریض جس طرح موجبات پر صادق آتی ہیں، اسی طرح سوال پر بھی صادق آتی ہیں، دراصل یہ اسماء، مذکورہ قضایا خواہ وہ موجبات ہوں یا سوال، کے مفہومات کے لیے نقل کئے گئے ہیں، چنانچہ موجبات میں نقل کا علاقہ حمل، اتصال اور انفصال متحقق ہے، اور سوال میں مناسبت اس طرح ہے کہ سوال کے اطراف موجبات کے اطراف کے مشابہ ہیں، کہ جس طرح موجبات میں موضوع و محمول اور مقدم و تاالی ہوتے ہیں اسی طرح سوال میں بھی ہوتے ہیں، اس لحاظ سے ان اسماء کا اطلاق سوال پر بھی ہوتا ہے۔

پھر پلٹ کر معرض یہ کہتا ہے کہ ماتن نے یہ فرمایا تھا کہ مقدمہ میں صرف قضیہ کی اقسام اولیہ کا بیان ہوگا،

اقسام ثانویہ کا ذکر نہیں ہوگا، قضیہ کی اقسام اولیہ تو صرف حملیہ اور شرطیہ ہیں، جبکہ ماتن نے تو شرطیہ کی اقسام متصلہ، منفصلہ، اور منفصلہ کی اقسام ثلاثہ، اور پھر ان میں سے ہر ایک کے موجبات و سوالب کو بیان کیا، بعض کو صراحۃً اور بعض کو مثالوں کے ضمن میں، اور یہ مقدمہ کی، خود ماتن کی تصریح کے مطابق، وضع کے خلاف ہے؟

شارح اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل مقصود تو انہیں اقسام کا ذکر ہے جو قضیہ کی اقسام اولیہ ہیں، لیکن کہیں محض تشریح کے طور پر ان اقسام کا ذکر کر دیا گیا ہے جن کا تعلق اقسام ثانویہ سے ہے، اصلاً اور مقصود بالذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ضمناً، جمعا اور استطراد کے طور پر بیان کی گئی ہیں۔

قال: الفصل الاول في الحملية وفيه اربعة مباحث البحث الاول في اجزائها
واقسامها والحملية انما يتحقق باجزاء ثلثة المحكوم عليه ويسمى موضوعاً
والمحكوم به ويسمى محمولاً وبينهما نسبة بها يرتبط المحمول بالموضوع
واللفظ الدال عليها وتسمى رابطة كهو في قولنا زيد هو عالم ويسمى القضية ح
ثلاثية وقد يخذف الرابطة في بعض اللغات لشعور الذهن بمعناها والقضية تسمى
ح ثنائية

پہلی فصل حملیہ میں ہے، اور اس میں چار بحثیں ہیں، پہلی بحث حملیہ کے اجزاء اور اس کی اقسام میں ہے، اور حملیہ تین اجزاء کے ذریعہ سے متحقق ہوتا ہے، یعنی محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اور محکوم بہ جس کو محمول کہتے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان نسبت جس کے ذریعہ محمول موضوع کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے، اور جو لفظ نسبت پر دلالت کرنے والا ہو، اس کو ”رابطہ“ کہا جاتا ہے، جیسے لفظ ”ہو“، ”زید ہو عالم“، میں، اور اس وقت قضیہ کا نام ثلاثیہ رکھا جاتا ہے، اور کبھی رابطہ کو بعض زبانوں میں اس لیے حذف کر دیا جاتا ہے کہ ذہن اس کے معنی کا شعور کر لیتا ہے، اور قضیہ اس وقت ثنائیہ کہلاتا ہے۔

أقول: لَمَّا قَسَمَ الْقَضِيَّةُ إِلَى الْحَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ شَرَعَ الْآنَ فِي الْحَمَلِيَّاتِ وَأَمَّا قَدَمُهَا عَلَى الشَّرْطِيَّاتِ لِبَسَاطَتِهَا وَالْبَسِطُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمُرَكَّبِ طَبَعًا فَالْحَمَلِيَّةُ أَمَّا تَلْتَمِثُ مِنْ أَجْزَاءِ ثَلَاثَةِ الْمُحْكَمِ عَلَيْهِ وَيُسَمَّى مَوْضُوعًا لِأَنَّهُ قَدْ وُضِعَ لِيُحْكَمَ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ وَالْمُحْكَمُ بِهِ وَيُسَمَّى مَحْمُولًا لِحَمْلِهِ عَلَى شَيْءٍ وَنِسْبَةُ بَيْنَهُمَا بِهَا يَرْتَبِطُ الْمَحْمُولُ بِالْمَوْضُوعِ وَتُسَمَّى نِسْبَةً حَكْمِيَّةً وَكَمَا أَنَّ مِنْ حَقِّ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ أَنْ يُعْبَرَ عَنْهُمَا بِلَفْظَيْنِ كَذَلِكَ مِنْ حَقِّ النِّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهَا بِلَفْظٍ وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهَا يُسَمَّى رَابِطَةً لِدَلَالَتِهَا عَلَى النِّسْبَةِ الرَابِطَةِ تَسْمِيَةُ الدَّالِّ بِاسْمِ الْمَدْبُولِ كَهَوِّ قَوْلِنَا زَيْدٌ هُوَ عَالِمٌ فَإِنَّ قُلْتَ الْمُرَادُ بِالنِّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ أَمَّا النِّسْبَةُ الَّتِي هِيَ مَوْرَدُ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ وَإِمَّا وَقُوعُ النِّسْبَةِ أَوَّلًا وَقُوعُهَا الَّذِي هُوَ

الایجاب والسلب فان كان المراد بها الاول فيكون للقضية جزء آخر وهو وقوع النسبة أولاً ووقوعها ولا بُدَّ أن يدلَّ عليها بعبارة أخرى وان كان المرادُ بها الثاني كان النسبة التي هي موردُ الایجاب والسلب جزئاً آخرَ فَلْيَدُلَّ ايضاً عليها بلفظ آخر والحاصلُ أن اجزاء الحملية اربعة فكان من حقها أن يدلَّ عليها بأربعة الفاظ فنقول المراد الثاني وكان قوله بها يرتبط المحمولُ بالموضوع اشارةً اليه فان النسبة مالم يُعْتَبَر معها الوقوع واللا وقوع لم تكن رابطةً ولا حاجة الى الدلالة على النسبة التي هي موردُ الایجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة دال على النسبة ايضاً فالجزءان من القضية يتأدیان بعبارة واحدة ولهذا اخذ جزءاً واحداً حتى انحصر الاجزاء في ثلاثة ثم الرابطة اداة لأنها تدل على النسبة الرابطة وهي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها قد تكون في قالب الاسم كهو في المثال المذكور وتسمى غير زمانية وقد تكون في قالب الكلمة ككان في قولنا زيد كان قائماً وتسمى زمانية والقضية الحملية باعتبار الرابطة اما ثنائية او ثلاثية لأنها ان ذُكِرَتْ فيها الرابطة كانت ثلاثية لاشتمالها على ثلاثة الفاظ لثلاثة معان وان حُذِفَتْ لشعور الذهن بمعناها كانت ثنائية لعدم اشتمالها الا على جزئين بازاء معنيين وقوله قد تُحَذَف في بعض اللغات اشارة الى أن اللغات مختلفة في استعمال الرابطة فان لغة العرب ربما تَسْتَعْمِلُ الرابطة وربما تَحْذِفُها بشهادة القرائن الدالة عليها ولغة اليونان تُوجِبُ ذكر الرابطة الزمانية دون غيرها على ما نقله الشيخ ولغة العجم لا تَسْتَعْمِلُ القضية خالية عنها اما بلفظ كقولهم هَسْتُ وبُودُوا ما بحركة كقولهم زيدٌ دَبِيرٌ بالكسر

اقول: جب باتن نے قضیہ کی تقسیم حملیہ اور شرطیہ کی طرف کی، تو اب حملیات کو شروع کر رہے ہیں، اور حملیات کو شرطیات پر اس لیے مقدم کیا ہے کہ حملیہ بسیط ہے، اور بسیط مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے، پس حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، محکوم علیہ سے جس کو موضوع کہتے ہیں، کیونکہ وہ اسی لیے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس پر کسی شے کا حکم لگایا جائے، اور محکوم بہ سے (مرکب ہوتا ہے) جس کو محمول کہتے ہیں، کیونکہ وہ ایک شے پر محمول ہوتا ہے، اور ان کے درمیان نسبت سے جس کے ذریعے محمول موضوع کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے، اسے نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے، اور جیسے موضوع و محمول کا یہ حق ہے کہ ان کو دو لفظوں سے تعبیر کیا جائے، ایسے ہی نسبت حکمیہ کا حق ہے کہ اس پر لفظ سے دلالت کرائی جائے، اور جو لفظ اس پر دال ہو، اس کو رابطہ کہتے ہیں، کیونکہ وہ نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے (اس کا یہ نام رکھا جاتا ہے) تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر، جیسے لفظ ”ہو،“ زید ہو عالم میں۔

اگر آپ کہیں کہ نسبت حکمیہ سے مراد یا تو وہ نسبت ہے، جو ایجاب و سلب کی مورد ہے اور یا وقوع نسبت یا لا وقوع مراد ہے، جو بعینہ ایجاب و سلب ہے، اگر اول مراد ہو تو قضیہ کے لیے ایک جزء اور ہوگا، یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت، لہذا اس پر ایک اور لفظ سے دلالت ہونی چاہئے، اور اگر ثانی مراد ہو تو وہ نسبت جو ایجاب و سلب کی مورد ہے، جزء آخر ہوگی، لہذا اس پر بھی کسی لفظ آخر سے دلالت ہونی چاہئے، حاصل یہ کہ حملیہ کے اجزاء چار ہیں، لہذا ان کا حق یہ ہے کہ ان پر دلالت بھی چار لفظوں سے ہو؟ ہم عرض کرتے ہیں کہ مراد، ثانی (وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت) ہے اور گویا ماتن کا قول ”بھاریہ ربط المحمول بالموضوع“، اسی کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ نسبت کے ساتھ جب تک وقوع یا لا وقوع نسبت کا اعتبار نہ ہو اس وقت تک وہ رابطہ نہیں ہو سکتی، اور اس نسبت پر مستقل دلالت کی کوئی ضرورت نہیں، جو ایجاب و سلب کی مورد ہے، کیونکہ جو لفظ نسبت کے وقوع پر دلالت کرتا ہے، وہ نسبت پر بھی دال ہوتا ہے، پس ایک ہی عبارت سے قضیہ کے دو اجزاء ادا ہو جاتے ہیں، اس لیے دونوں کو ایک ہی جزء شمار کیا گیا، یہاں تک کہ حملیہ کے اجزاء تین میں ہی منحصر ہو گئے۔

پھر ”رابطہ“، ادا ہے، کیونکہ وہ نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے، جو غیر مستقل ہے، اس لیے کہ وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ پر موقوف ہے، لیکن رابطہ کبھی اسم کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے مثال مذکور میں لفظ ”ہو“، ہے، اسے ”رابطہ غیر زمانیہ“ کہتے ہیں، اور کبھی رابطہ کلمہ کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے لفظ ”کان“، ہمارے قول ”زید کان قائما“، میں، اسے رابطہ زمانیہ کہتے ہیں۔

اور قضیہ حملیہ رابطہ کے لحاظ سے ثنائیہ ہے یا ثلاثیہ، کیونکہ اگر اس میں رابطہ مذکور ہو تو وہ ثلاثیہ ہوگا، اس لیے کہ وہ تین معانی کے لیے تین الفاظ پر مشتمل ہے، اور اگر محذوف ہو اس وجہ سے کہ ذہن کو اس کے معنی کا شعور ہو جاتا ہے، تو ثنائیہ ہوگا، کیونکہ وہ دو معانی کے مقابلہ میں صرف جزئین پر مشتمل ہے، اور ماتن کا قول ”قد تحذف فی بعض اللغات“، اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زبانیں رابطہ کے استعمال کے سلسلہ میں مختلف ہیں، چنانچہ لغت عرب کبھی رابطہ استعمال کرتی ہے، اور کبھی اس پر دلالت کرنے والے قرآن کی وجہ سے رابطہ کو حذف کر دیتی ہے، اور یونانی لغت رابطہ زمانیہ کے ذکر کو ضروری سمجھتی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کو، جیسا کہ شیخ نے نقل کیا ہے، اور عجمی لغت کوئی قضیہ رابطہ سے خالی استعمال کرتی ہی نہیں خواہ لفظ کے ساتھ ہو جیسے ہست و بود، یا حرکت کے ساتھ ہو جیسے زید دیر (دال کے) کسرہ کے ساتھ۔

پہلی بحث حملیہ میں

ماتن نے پہلے بیان کیا ہے کہ مقالہ ثانیہ میں ایک مقدمہ اور تین فصلیں ہیں، اب یہاں پہلی فصل کی ابتداء کر رہے ہیں۔

پہلی فصل حملیہ کے اجزاء اور اس کی اقسام کے بارے میں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے حملیات کو شرطیات پر مقدم کر دیا، کیونکہ حملیات شرطیات کے مقابلہ میں کم اجزاء والے ہوتے ہیں، اور شرطیات مرکب ہوتے ہیں، اور بسیط مرکب پر چونکہ طبعاً مقدم ہوتا ہے، اس لیے یہاں بھی حملیات کو شرطیات سے پہلے بیان کیا ہے تاکہ وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے۔

کوئی کہہ سکتا ہے کہ حملیہ کیسے بسیط ہے، اس کے تو اجزاء ہوتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قضیہ حملیہ گوئی نفسہ مرکب ہوتا ہے، مگر چونکہ یہ شرطیہ کے لیے جزء ہوتا ہے، اس لیے اس کے اجزاء شرطیہ کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں، اور کم اجزاء والا، کثیر اجزاء والے کے مقابلہ میں بہر حال بسیط ہوتا ہے تو گویا حملیہ کی بساطت اضافی ہے یعنی شرطیہ کے جزء ہونے کے اعتبار سے ہے، اور جزء اپنے کل پر طبعاً مقدم ہوتا ہے، اس لیے یہاں بھی حملیات کو شرطیات پر مقدم کر دیا۔

قضیہ حملیہ کی ترکیب

قضیہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے:

- (۱) محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اس کو موضوع اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو اس لیے وضع، معین اور مقرر کیا گیا ہے، تاکہ اس پر کسی شئی کا حکم لگایا جائے۔
- (۲) محکوم بہ: جس کو محمول کہتے ہیں، اس کو محمول اس لیے کہتے ہیں کہ محمول کے معنی اٹھائے ہوئے اور لا دے ہوئے کے ہیں، چونکہ یہ اپنے موضوع پر اٹھایا اور لا داجاتا ہے، اس لیے اس کو محمول کہتے ہیں۔
- (۳) ”نسبت“، جو موضوع و محمول کے درمیان ارتباط پیدا کرنے کے لیے ہوتی ہے، جس کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔

نسبت حکمیہ ایک امر معنوی ہے، جس طرح موضوع و محمول کو دو لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ان کا یہ حق ہے، اسی طرح نسبت حکمیہ کا بھی یہ حق ہے کہ اس پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہو، چنانچہ اس نسبت رابطہ پر جو لفظ دلالت کرتا ہے، اسے رابطہ کہا جاتا ہے، اصل تو نسبت حکمیہ ایک امر معنوی ہے، وصف رابطہ کے ساتھ متصف ہے، اور مدلول ہے، اب اس امر معنوی اور نسبت پر جو لفظ دلالت کرتا ہے، اس کا نام مدلول کے وصف کے ساتھ ہی رکھ دیا گیا ہے، یعنی اس کا نام ”رابطہ“ رکھ دیا گیا ہے، گویا دال کا نام مدلول کے وصف سے رکھ دیا جیسے زید ہو عالم میں ”ہو“، رابطہ ہے۔

معرض کہتا ہے کہ قضیہ حملیہ کے چار اجزاء ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) وہ نسبت جو ایجاب و سلب کی مورد ہے یعنی اذعان (۴) حکم یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع کیونکہ نسبت حکمیہ میں دو احتمال ہیں یا تو اس سے وہ نسبت مراد ہو، جو ایجاب و سلب کی مورد ہے یعنی اذعان یا اس سے نسبت کا وقوع او، لا وقوع یعنی ایجاب و سلب مراد ہے، اگر

نسبت سے اول احتمال مراد ہو یعنی ایجاب و سلب کی مورد، تو پھر نسبت کے وقوع اولاً وقوع پر دلالت کے لیے لفظ رابع ہونا چاہئے، اور اگر ثانی احتمال مراد ہو یعنی نسبت کا وقوع یا لا وقوع، تو پھر اول احتمال یعنی مورد ایجاب و سلب پر دلالت کے لیے اور کوئی لفظ ہونا چاہئے، غرض یہ کہ قضیہ جملیہ میں موضوع و محمول کے علاوہ نسبت کے یہ دونوں احتمال بھی مراد ہوتے ہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر نسبت سے اول احتمال مراد لیا جائے تو پھر احتمال ثانی پر دلالت کے لیے کوئی لفظ آخر ہونا چاہئے، اور اگر احتمال ثانی مراد لیا جائے تو احتمال اول کے لیے لفظ آخر ہونا چاہئے، بہر حال قضیہ جملیہ کے اجزاء تین سے زائد بلکہ چار ہو جاتے ہیں، اس لیے ان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی چار ہونے چاہئیں، اور پھر یہ کہنا درست ہونا چاہئے کہ قضیہ جملیہ چار اجزاء سے مرکب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت حکمیہ جو جملیہ کا جزء ثالث ہوتی ہے، سے احتمال ثانی مراد ہے یعنی نسبت کا وقوع یا لا وقوع یعنی ایجاب و سلب، اور اس بات کی تائید ماتن کے قول ”بھاریہ ربط المحمول بالموضوع“ سے بھی ہوتی ہے، یہ بھی اسی مفہوم کی طرف اشارہ کر رہا ہے، کیونکہ جب تک نسبت کے ساتھ وقوع یا لا وقوع کا اعتبار نہ کیا جائے، تو اس وقت تک رابطہ بھی نہیں ہوتا، اور باقی احتمال اول یعنی مورد ایجاب و سلب پر دلالت کے لیے مستقل عبارت لانے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جو لفظ احتمال ثانی پر دال ہوتا ہے وہ التزام احتمال اول پر بھی دلالت کرتا ہے، یعنی جو لفظ نسبت کے وقوع یا لا وقوع پر دلالت کرتا ہے وہی لفظ مورد ایجاب و سلب یعنی اذعان پر بھی دلالت کرتا ہے، گویا ایک ہی لفظ دو اجزاء پر دلالت کرتا ہے، ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ اس کی دلالت احتمال ثانی پر مطابقتی ہے، اور احتمال اول پر التزامی ہے، تو معلوم ہوا کہ قضیہ جملیہ کے اجزاء تین ہی ہیں نہ کہ چار، اس لیے یہ کہنا درست نہیں کہ جملیہ چار اجزاء سے مرکب ہے۔

رابطہ اور اس کی اقسام

رابطہ ”اداء“ ہوتا ہے، کیونکہ یہ نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے، اور نسبت چونکہ غیر مستقل ہے، کیونکہ وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ پر موقوف ہوتی ہے، اس وجہ سے اس نسبت پر دلالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے، جس کے معنی غیر مستقل ہوں، اور وہ اداء ہے۔
رابطہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) رابطہ زمانیہ: وہ ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اقتران ہے۔

(۲) رابطہ غیر زمانیہ: جو رابطہ زمانیہ کے خلاف ہو۔

اب غور طلب امر یہ ہے کہ رابطہ زمانیہ کے واسطے کون سے الفاظ ہیں، اور رابطہ غیر زمانیہ کے واسطے کون سے الفاظ ہیں، چنانچہ ابونصر فارابی فرماتے ہیں کہ یونانی علوم جب عربی میں منتقل کئے گئے، تو قوم نے عربی میں رابطہ

زمانیہ کو تو پایا اور وہ افعال ناقصہ ہیں مثلاً کان.....، لیکن انہوں نے عربی میں رابطہ غیر زمانیہ کو نہیں پایا، جیسا کہ فارسی میں ”ہست“، یا اردو میں ”ہے“، ہوتا ہے، اس واسطے انہیں لفظ ہو، ہما..... کو مستعار لینا پڑا گویا دراصل یہ اسماء ہی ہیں، اداءہ نہیں، البتہ رابطہ کے طور پر انہیں استعمال کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں ان میں اسمیت کے معنی ملحوظ نہیں ہوتے، صرف اداءہ کے درجہ میں ہوتے ہیں، چنانچہ شارح اس کو یوں فرماتے ہیں کہ رابطہ غیر زمانیہ کبھی اسم کے قالب اور شکل و صورت میں ہوتا ہے، جیسے زید ہو قائم میں لفظ ”ہو“، اور رابطہ زمانیہ کبھی کلمہ کے قالب میں ہوتا ہے جیسے زید کان قائما میں لفظ ”کان“۔

قضیہ حملیہ کی تقسیم رابطہ کے لحاظ سے

قضیہ حملیہ رابطہ کے لحاظ سے دو قسم پر ہے:

(۱) ثنائیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں رابطہ مذکور ہوتا ہے، کیونکہ یہ تین معانی کے لیے تین الفاظ موضوع و محمول اور رابطہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

(۲) ثنائیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں رابطہ مذکور نہ ہو، اس وجہ سے کہ ذہن کو اس کے معنی کا شعور ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اس وقت دو معانی کے مقابلے میں صرف جزئین یعنی موضوع و محمول پر مشتمل ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رابطہ کے استعمال کے سلسلے میں لغات کا طریقہ کار ذرا مختلف ہے، چنانچہ عربی زبان کبھی تو رابطہ کو استعمال کرتی ہے، اور کبھی اس پر دلالت کرنے والے قرائن کی وجہ سے اسے حذف بھی کر دیتی ہے، اور یونانی لغت شیخ کی نقل کے مطابق رابطہ زمانیہ کے ذکر کو تو ضروری قرار دیتی ہیں، لیکن رابطہ غیر زمانیہ کے ذکر کو ضروری قرار نہیں دیتی، اور فارسی زبان کے تو ہر جملہ میں رابطہ مستعمل ہوتا ہے، کبھی تو وہ لفظ سے ہوتا ہے مثلاً هست، نیست، شود، باشد، اور کبھی حرکت سے جیسے زید دیر (زید کا تب ہے) ”دال کا کسرہ“، رابطہ پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کے قول ”ولنجد العجم“ سے صرف فارسی زبان مراد ہے۔

قال: وهذه النسبة ان كانت نسبة بها يصح أن يقال أن الموضوع محمول فالقضية موجبة كقولنا الانسان حيوان وان كانت نسبة بها يصح أن يقال إن الموضوع ليس بمحمول فالقضية سالبة كقولنا الانسان ليس بحجر

اور یہ نسبت اگر ایسی ہو جس کی وجہ سے یہ کہا جاسکے کہ موضوع محمول ہے، تو قضیہ موجب ہے جیسے ”انسان حیوان ہے“، اور اگر ایسی نسبت ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جاسکے کہ موضوع محمول نہیں ہے، تو قضیہ سالبہ ہے، جیسے ”انسان پتھر نہیں ہے“۔

اقول: هذا تقسيم ثانٍ للحملية باعتبار النسبة الحكمية التي هي مدلول الرابطة فتلك النسبة ان كانت نسبة بها يصح أن يقال إن الموضوع محمول كانت

القضية موجبة كنسبة الحيوان الى الانسان فانها نسبة ثبوتية مُصَحَّحَةٌ لَانْ يُقَالُ
الانسان حيوانٌ وان كانت نسبة بها يصحُّ أن يُقالَ إنَّ الموضوعَ ليس بمحمولٍ
فالقضية سالبةٌ كنسبة الحجر الى الانسان فانها نسبة سلبية بها يُصَحُّ أن يُقالَ
الانسان ليس بحجرٍ وهذا لا يَشْمَلُ القضية الكاذبة فانه اذا قلنا الانسان حجرٌ كانت
القضية موجبة والنسبة التي هي فيها لا تصحُّ بها أن يُقالَ الانسان حجرٌ وكذلك
اذا قلنا الانسان ليس بحيوان كانت القضية سالبة والنسبة التي هي فيها ليست
نسبة بحيث يصحُّ بها أن يُقالَ الانسان ليس بحيوان فالصوابُ أن يُقالَ الحكمُ في
القضية اما بأنَّ الموضوعَ محمولٌ أو بأنَّ الموضوعَ ليس بمحمولٍ أو يُقالَ الحكمُ
فيها اما بايقاع النسبة أو انتزاعها و ذلك ظاهرٌ

قول: یہ حملیہ کی دوسری تقسیم ہے اس نسبت حکمیہ کے لحاظ سے، جو رابطہ کی مدلول ہے، پس یہ نسبت اگر ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جاسکے کہ موضوع محمول ہے تو قضیہ موجبہ ہوگا، جیسے حیوان کی نسبت انسان کی طرف، کیونکہ یہ ثبوتی نسبت ہے، اور اس قول کو صحیح قرار دینے والی ہے کہ انسان حیوان ہے، اور اگر ایسی نسبت ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جاسکے کہ موضوع محمول نہیں ہے تو قضیہ سالبہ ہوگا، جیسے پتھر کی نسبت انسان کی طرف، کیونکہ یہ سلبی نسبت ہے، جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ ”انسان پتھر نہیں ہے“۔

اور یہ قضایا کا ذبہ کو شامل نہیں ہے، کیونکہ جب ہم کہیں: الانسان حجر، تو یہ قضیہ موجبہ ہوگا، حالانکہ جو نسبت اس میں ہے اس کی وجہ سے الانسان حجر کہنا صحیح نہیں، اسی طرح جب ہم یہ کہیں الانسان ليس بحیوان تو یہ قضیہ سالبہ ہوگا، حالانکہ جو نسبت اس میں ہے، وہ ایسی نہیں جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ ”الانسان ليس بحیوان“، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ قضیہ میں حکم یا تو یوں ہوگا کہ موضوع محمول ہے یا یوں ہوگا کہ موضوع محمول نہیں ہے، یا یوں کہا جائے کہ حکم یا ایقاع نسبت کا ہوگا یا نسبت کے امتزاع کا، اور یہ ظاہر ہے۔

قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم نسبت حکمیہ کے اعتبار سے

قضیہ حملیہ نسبت حکمیہ کے لحاظ سے دو قسم پر ہے:

(۱) قضیہ حملیہ موجبہ: اگر قضیہ میں نسبت ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ موضوع محمول ہے تو وہ موجبہ ہے، جیسے الانسان حیوان، اس میں حیوان کی نسبت انسان کی طرف اس طور پر ہے کہ یوں کہنا صحیح ہے کہ انسان حیوان ہے۔

(۲) قضیہ حملیہ سالبہ: اگر قضیہ میں نسبت ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ موضوع محمول نہیں ہے جیسے

الانسان لیس حجر، حجر کی نسبت انسان کی طرف سلیبی ہے، جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ انسان پتھر نہیں ہے۔

معارض کہتا ہے کہ موجبہ و سالبہ کی تعریفیں جامع نہیں ہیں، کیونکہ موجبہ کی تعریف تقضایا کا ذبہ پر صادق نہیں آتی، جیسے الانسان حجر، مذکورہ تعریف کے مطابق یہ کہنا صحیح ہے کہ انسان پتھر ہے، حالانکہ ان کے درمیان جو نسبت ہے اس کی وجہ سے موضوع کو محمول کہنا صحیح نہیں، یعنی الانسان حجر کہنا صحیح نہیں، اسی طرح سالبہ کی تعریف بھی جامع نہیں، جیسے الانسان لیس بحیوان یہ قضیہ سالبہ ہے، اور وہ نسبت جو ان کے درمیان ہے، ایسی نسبت نہیں جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ انسان حیوان نہیں، کیونکہ جو انسان ہوگا وہ حیوان بھی ضرور ہوگا، تو معلوم ہوا کہ موجبہ اور سالبہ کی تعریفات جامع نہیں ہیں؟ اس کے دو جواب ہیں:

(۱) ان کی تعریفات یوں کی جائیں: قضیہ میں اگر ایسا ”حکم“ ہو کہ یوں کہا جاسکے کہ موضوع محمول ہے، تو یہ قضیہ موجبہ ہے، اور اگر یہ ہو کہ موضوع محمول نہیں ہے، تو یہ سالبہ ہے۔

(۲) یا یوں تعریفات کی جائیں: اگر قضیہ میں ”حکم“، نسبت کے ایقاع یعنی ایجاب کا ہو تو وہ موجبہ ہے، اور اگر نسبت کے انتزاع کا حکم ہو، تو یہ قضیہ سالبہ ہے۔

ان دونوں جوابوں میں فرق یہ ہیکہ پہلے جواب میں لفظ ”حکم“، وقوع یا لا وقوع کے معنی میں ہے، اور بان الموضوع..... میں ”باء“، بیان کے لیے ہے، اور دوسرے جواب میں ”حکم“، تصدیق کے معنی میں ہے، اور ان تعریفات میں لفظ ”صحیح“، کو ذکر نہیں کیا گیا، حذف کر دیا گیا ہے۔

قال: وموضوع الحملية ان كان شخصاً معيناً سُميت مخصوصة. وشخصية. وان كان كلياً فان بين فيها كمية افراد ما صدق عليه الحكم ويسمى اللفظ الدال عليها سوراً سميت محصورة ومسورة وهي اربع لانه ان بين فيها ان الحكم على كل الافراد فهي الكلية وهي اما موجبة وسورها كل كقولنا كل نار حارة واما سالبة وسورها لاشئ ولا واحد كقولنا لاشئ ولا واحد من الناس بجماذٍ وان بين فيها ان الحكم على بعض الافراد فهي الجزئية وهي اما موجبة وسورها بعض وواحد كقولنا بعض الحيوان او واحد من الحيوان انسان واما سالبة وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس كقولنا ليس كل حيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وبعض الحيوان ليس بانسان

اور جملیہ کا موضوع اگر شخص معین ہو تو اسے ”مخصوصہ اور شخصیہ“، کہا جاتا ہے، اور اگر کلی ہو، تو اگر ان افراد کی مقدار بیان کر دی گئی ہو، جن پر حکم صادق ہے، (اور مقدار پر دلالت کرنے والے لفظ کو ”سور“، کہا جاتا ہے) تو اسے محصورہ اور مسورہ کہا جاتا ہے، اور یہ چار ہیں کیونکہ اگر اس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ کل افراد پر حکم ہے، تو وہ کلیہ ہے، جو یا موجبہ ہے جس کا سور لفظ ”کل“، ہے جیسے کل نار حارة، یا سالبہ ہے جس کا

سور لاشی اور لا واحد ہے، جیسے لاشی یا لا واحد من الناس بجماد، اور اگر اس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ بعض افراد پر حکم ہے تو وہ جزئیہ ہے، جو موجب ہے جس کا سور ”بعض“، اور ”واحد“، ہے جیسے بعض الحیوان یا واحد من الحیوان انسان، یا سالبہ ہے جس کا سور لیس کل، لیس بعض اور بعض لیس ہے، جیسے لیس کل حیوان انسانا، لیس بعض الحیوان انسانا، اور بعض الحیوان لیس بانسان۔

اقول: هذا تقسیم ثالث للحملیة باعتبار الموضوع فموضوع الحملیة اما ان يكون جزئياً او كلياً فان كان جزئياً سُمِيَتْ تلك القضية شخصية ومخصوصة اما موجبة كقولنا زيد انسان او سالبة كقولنا زيد ليس بحجر اما تسميتها شخصية فلان موضوعها شخص معين واما تسميتها مخصوصة فلخصوص موضوعها ولما كان هذا التقسيم باعتبار الموضوع لَوْحِظَ في اَسَامِيْ الأقسام حال الموضوع وان كان كلياً فاما أن يبين فيها كمية افراد الموضوع من الكلية والبعضية اولاً يبين واللفظ الدال عليها اى على كمية الافراد يسمى سوراً، أخذ من سور البلد كما انه يُحْصِرُ البلدَ ويحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الافراد يُحْصِرُها ويحيط بها فان يبين فيها كمية افراد الموضوع سُمِيَتْ القضية محصورة ومسورة اما انها محصورة فليخصر افراد موضوعها واما انها مسورة فلاشتمالها على السور وهي اى المحصورة اربعة اقسام لان الحكم فيها اما على كل الافراد وعلى بعضها وايا ما كان فيما بالايجاب او بالسلب فان كان الحكم فيها على كل الافراد فهي كلية اما موجبة وسورها كل اى كل واحد واحد لا الكل المجموع كقولنا كل نار حارة اى كل واحد من افراد النار حارة واما سالبة وسورها لاشى ولا واحد كقولنا لاشى ولا واحد من الانسان بجماد وان كان الحكم فيها على بعض الافراد فهي جزئية اما موجبة وسورها بعض وواحد كقولنا بعض الحيوان او واحد من الحيوان انسان اى بعض افراد الحيوان او واحد من افراد انسان واما سالبة وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس كقولنا ليس كل حيوان انسانا والفرق بين الاسوار الثلاثة أن ليس كل دال على رفع الايجاب الكلى بالمطابقة وعلى السلب الجزئى بالالتزام وليس بعض وبعض ليس بالعكس من ذلك اما أن ليس كل دال على رفع الايجاب الكلى بالمطابقة فلانا اذا قلنا كل حيوان انسان يكون معناه ثبوت الانسان لكل واحد واحد من افراد الحيوان وهو الايجاب الكلى واذا قلنا ليس كل حيوان انسانا يكون مفهومه الصريح انه ليس يثبت الانسان لكل واحد واحد من افراد الحيوان وهو رفع الايجاب الكلى واما انه دال على السلب الجزئى بالالتزام فلانه اذا ارتفع

الايجاب الكلي فاما ان يكون المحمول مسلو باعن كلي واحيدو احيد وهو السلب الكلي او يكون مسلو باعن البعض وثابتا للبعض وعلى كلا التقديرين يصدق السلب الجزئي جزماً فالسلب الجزئي من ضروريات مفهوم ليس كل اى رفع الايجاب الكلي ومن لوازمه فيكون دلالتة عليه بالتزام لايقال مفهوم ليس كل وهو رفع الايجاب الكلي اعم من السلب عن الكل اى السلب الكلي والسلب عن البعض اى السلب الجزئي فلا يكون دالاً على السلب الجزئي بالالتزام لان العام لادلالة له على الخاص باحدى الدلات الثلاث لانا نقول رفع الايجاب الكلي ليس اعم من السلب الجزئي بل اعم من السلب عن الكل ومن السلب عن البعض مع الايجاب للبعض والسلب الجزئي هو السلب عن البعض سواء كان مع الايجاب للبعض الاخر او لا يكون فهو مشترك بين ذلك القسم وبين السلب الكلي فالسلب الجزئي لازم لهما و اذا انحصر العام في قسمين كل منهما يكون ملزوماً لامر كان ذلك الامر اللازم لازماً للعام ايضاً فيكون السلب الجزئي لازماً لمفهوم رفع الايجاب الكلي وبعبارة اخرى ليس كل ملزوم للسلب الجزئي فانه متى ارتفع الايجاب الكلي صدق السلب عن البعض لانه لو لم يكن المحمول مسلو باعن شئ من الافراد لكان ثابتاً لكل والمقدر خلافه هذا خلف واما ان ليس بعض وبعض ليس يدان على السلب الجزئي بالمطابقة فظاهر لانا اذا قلنا بعض الحيوان ليس بانسان او ليس بعض الحيوان انسانا يكون مفهومه الصريح سلب الانسان عن بعض افراد الحيوان للتصريح بالبعض وادخال حرف السلب عليه وهو السلب الجزئي واما انهما يدان على رفع الايجاب الكلي بالالتزام فلان المحمول اذا كان مسلوباً عن بعض الافراد لا يكون ثابتاً لكل الافراد فيكون الايجاب الكلي مرتفعاً هذا هو الفرق بين ليس كل والاخيرين واما الفرق بين الاخيرين فهو ان ليس بعض قديماً ذكر للسلب الكلي لان البعض غير معين فان تعيين بعض الافراد خارج عن مفهوم الجزئية فاشبه النكرة في سياق النفي فكما ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم كذلك البعض ههنا ايضاً لانه احتمل ان يفهم منه السلب في اى بعض كان وهو السلب الكلي بخلاف بعض ليس فان البعض ههنا وان كان ايضاً غير معين الا انه ليس واقعا في سياق النفي بل السلب انما هو وارده عليه وبعض ليس قد يُذكر للايجاب العدولي الجزئي حتى اذا قيل بعض الحيوان هو ليس بانسان اريد به اثبات الانسانية لبعض الحيوان لاسلب الانسانية عنه وقرئ ما بينهما كما

سَتَقِفَ عَلَيْهِ بخلافِ لَيْسَ بعض اذ لا يمكن تصورُ الايجاب مع تقدم حرف السلب
على الموضوع

اقول: تیسری تقسیم حملیہ کے موضوع کے لحاظ سے ہے، پس حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہو تو قضیہ کو شخصیت اور مخصوصہ کہا جاتا ہے، یا وہ موجب ہے جیسے زید انسان، یا وہ سالبہ ہے جیسے زید لیس نجر، اس کو شخصیت اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع شخص معین ہے، اور مخصوصہ اس لیے کہ اس کا موضوع خاص ہے، اور چونکہ یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اس لیے اقسام کے ناموں میں موضوع کے حال کا لحاظ کیا گیا ہے۔

اور اگر کلی ہو تو اس میں کلیت و بعضیت سے افراد موضوع کی مقدار بیان ہوگی یا بیان نہ ہوگی، اور وہ لفظ جو اس کلیت پر دلالت کرے، اسے ”سور“، کہا جاتا ہے، جو سور البلد (شہر کی تفصیل، دیوار) سے ماخوذ ہے، جیسے شہر کی دیوار، شہر کو محیط اور گھیرے ہوئے ہوتی ہے، اسی طرح افراد کی کلیت پر دلالت کرنے والا لفظ افراد کا احاطہ کر لیتا ہے، تو اگر قضیہ میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان کر دی جائے، تو قضیہ کو محصورہ اور مسورہ کہتے ہیں، محصورہ تو اس لیے کہ اس میں موضوع کے افراد کا حصر ہوتا ہے، اور مسورہ اس لیے کہ وہ ”سور“ پر مشتمل ہوتا ہے، اور وہ یعنی محصورہ چار قسم پر ہے، کیونکہ اس میں کل افراد پر حکم ہوگا، یا بعض پر، اور جو بھی ہو، ایجاباً ہوگا یا سلباً، پس اگر کل افراد پر حکم ہو تو وہ کلیہ ہے، جو یا موجب ہے، اور اس کا سور لفظ ”کل“، بمعنی واحد واحد (ہر ہر) ہے نہ کہ کل مجموعی جیسے کل نار حارۃ، یعنی آگ کا ہر ہر فرد گرم ہے، اور یا سالبہ ہے، اور اس کا سور لاشی اور لا واحد ہے، جیسے لاشی یا لا واحد من الناس: بجماد، اور اگر اس میں بعض افراد پر حکم ہو تو وہ جزئیہ ہے، جو یا موجب ہے اور اس کا سور ”بعض“، اور ”واحد“، ہے جیسے بعض الحیوان یا واحد من الحیوان انسان، یعنی بعض حیوان انسان ہیں یا حیوان کے افراد میں سے ایک انسان ہے، اور یا سالبہ ہے اور اس کا سور لیس کل، لیس بعض اور بعض لیس ہے، جیسے لیس کل حیوان انسانا، لیس بعض الحیوان انسانا، اور بعض الحیوان لیس بانسان۔

اور تینوں اسوار میں فرق یہ ہے کہ ”لیس کل“، ایجاب کلی کے رفع پر بالطاقبہ اور سلب جزئی پر بالاتزام دلالت کرتا ہے، اور ”لیس بعض“، اور ”بعض لیس“، اس کے برعکس ہیں، ”لیس کل“، ایجاب کلی کے رفع پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ جب ہم کل حیوان انسان کہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان حیوان کے ہر ہر فرد کے لیے ثابت ہے، یہی ایجاب کلی ہے، اور جب لیس کل حیوان انسانا کہیں تو اس کا صریح مفہوم یہ ہے کہ انسان حیوان کے ہر ہر فرد کے لیے ثابت نہیں، یہی ایجاب کلی کا رفع ہے، اور ”لیس کل“، کا سلب جزئی پر دال ہونا تو وہ اس لیے کہ جب ایجاب کلی اٹھ گیا تو اب محمول یا تو ہر واحد سے مساوب ہوگا، یہی سلب کلی ہے، یا بعض سے مسلوب اور بعض کے لیے ثابت ہوگا، دونوں صورتوں پر سلب جزئی

بہر حال یقیناً صادق ہے، پس سلب جزئی ”لیس کل“ کے مفہوم یعنی ایجاب کلی کے رفع کی ضروریات اور اس کے لوازم میں سے ہے، اس لیے اس کی دلالت سلب جزئی پر التزامی ہوگی۔

نہ کہا جائے کہ ”لیس کل“ کا مفہوم جو رفع ایجاب کلی ہے، یہ سلب عن الکل یعنی سلب کلی اور سلب عن البعض یعنی سلب جزئی سے اعم ہے، اس لیے سلب جزئی پر وہ بالالتزام دال نہ ہوگا، اس لیے کہ عام کی دلالت خاص پر تینوں دلاتوں میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ ایجاب کلی کا رفع، سلب جزئی سے اعم نہیں ہے، بلکہ وہ سلب عن الکل اور سلب عن البعض مع الایجاب للبعض سے اعم ہے، اور سلب جزئی سلب عن البعض ہے خواہ بعض آخر کے لیے ایجاب کے ساتھ ہو یا نہ ہو پس یہ اس قسم میں اور سلب کلی میں مشترک ہے، پس سلب جزئی ان دونوں کو لازم ہے، اور جب اعم دو قسموں پر منحصر ہے، جن میں سے ہر ایک، ایک امر کے لیے ملزوم ہے، تو یہ امر لازم، عام کے لیے بھی لازم ہوگا، اس لیے سلب جزئی، ایجاب کلی کے رفع کے لیے لازم ہوگا، بالفاظ دیگر ”لیس کل“، سلب جزئی کا ملزوم ہے، (اور سلب جزئی اس کو لازم ہے) کیونکہ جب ایجاب کلی اٹھ گیا تو سلب عن البعض صادق ہوگا، اس لیے کہ اگر محمول کسی فرد سے بھی مسلوب نہ ہو تو ہر فرد کے لیے ثابت ہوگا، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے وحد اخلف۔

اور یہ بات کہ ”لیس بعض“، اور ”بعض لیس“، سلب جزئی پر مطابقت دلالت کرتے ہیں تو یہ ظاہر ہے اس لیے کہ جب ہم بعض الحيوان لیس بانسان، یا لیس بعض الحيوان انسانا کہیں تو اس کا مفہوم صریح حیوان کے بعض افراد سے انسان کا سلب ہے، کیونکہ بعض کی تصریح ہے، اور اس پر حرف سلب داخل ہے، اور یہی سلب جزئی ہے، اور رہا ان کا رفع ایجاب کلی پر التزام دلالت کرنا تو وہ اس لیے کہ جب محمول بعض افراد سے مسلوب ہوگا تو وہ کل افراد کے لیے ثابت نہ ہوگا، لہذا ایجاب کلی مرتفع ہوگا، یہ فرق ”لیس کل“، اور آخری دو یعنی لیس بعض، اور بعض لیس کے درمیان ہے۔

اور آخری دو میں فرق یہ ہے کہ لیس بعض کبھی سلب کلی کے لیے ذکر کیا جاتا ہے، کیونکہ بعض غیر معین ہے، اس لیے کہ بعض افراد کی تعیین جزئیت کے مفہوم سے خارج ہے، تو یہ نکرہ تحت الٹی کے مشابہ ہو گیا، تو جیسے نکرہ سیاق نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے، ایسے ہی یہاں ”بعض“ ہے، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس سے سلب مفہوم ہو، چاہے جس ”بعض“ میں بھی ہو، اور یہی سلب کلی ہے، بخلاف ”بعض لیس“ کے کیونکہ ”بعض“، گویا یہاں بھی غیر معین ہے مگر وہ سیاق نفی میں واقع نہیں، بلکہ سلب اس پر واقع ہے، اور ”بعض لیس“، کبھی ایجاب عدولی جزئی کے لیے ذکر کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب بعض الحيوان ہو لیس بانسان کہا جائے تو اس سے بعض حیوان کے لیے ”انسان نہ ہونے کا“ اثبات مراد ہوتا ہے، نہ کہ اس انسانیت کا سلب، اور ان دونوں میں فرق ہے جیسا کہ عنقریب آپ

اس سے واقف ہو جائیں گے، بخلاف ”دلیس بعض“ کے کیونکہ ایجاب کا تصور حرف سلب کے موضوع پر مقدم ہونے کے ساتھ ناممکن ہے۔

حملیہ کی تقسیم ثالث موضوع کے اعتبار سے

اس قال میں حملیہ کی وہ تقسیم ذکر کر رہے ہیں، جو اس کے موضوع کے اعتبار سے ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ دیکھیں گے کہ ان اقسام کے نام رکھنے میں موضوع کے حال کا لحاظ کیا گیا ہے، قضیہ حملیہ موضوع کے لحاظ سے چار قسم پر ہے: (۱) قضیہ مخصوصہ وخصیہ (۲) محصورہ (۳) طبعیہ (۴) مہملہ، آخری دو قسموں کی تعریف و تشریح اگلے ”قال“ میں ذکر کی گئی ہے۔

(۱) قضیہ مخصوصہ وخصیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حملیہ کا موضوع جزئی یعنی شخص معین ہوتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ محمول موضوع کے لیے ثابت ہو تو وہ موجبہ ہے جیسے زید انسان، یا محمول موضوع سے سلب ہو، تو یہ سالبہ ہے جیسے زید لیس بکھر۔

وجہ تسمیہ: یہ قضیہ ہے کیونکہ اس کا موضوع شخص معین ہوتا ہے، اور مخصوصہ ہے، اس لیے کہ اس کا موضوع خاص ہوتا ہے۔

(۲) قضیہ حملیہ محصورہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کا موضوع کلی ہوتا ہے، اور حکم اس کلی کے افراد پر ہوتا ہے، اور اس میں افراد کی مقدار بھی بیان کر دی جاتی ہے کہ تمام افراد پر حکم ہے، یا بعض پر۔

وجہ تسمیہ: اس کو محصورہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ”حصر“ سے ہے، اس کا معنی ہے گھیر لینا، یہ قضیہ بھی موضوع کے افراد کو گھیر لیتا ہے، اور اس کو ”مصورہ“ بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ قضیہ ”سور“ پر مشتمل ہوتا ہے، ”سور“ کا معنی بھی ”گھیر لینا“ ہے، یہ سور البلد (شہر کی دیوار) سے ہے تو جس طرح شہر کی فصیل اور دیوار شہر کو گھیر لیتی ہے، اور اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اسی طرح جو لفظ موضوع کے افراد کی مقدار پر دلالت کرتا ہے، گویا وہ بھی افراد کو گھیر لیتا ہے، اور ان کا احاطہ کر لیتا ہے، اس لیے اس لفظ کو ”سور“ کہا جاتا ہے۔

محصورہ کی اقسام

قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں، کیونکہ قضیہ میں حکم کل افراد پر ہو گا یا بعض پر، پھر ان میں سے ہر ایک موجبہ ہو گا یا سالبہ، تو اس لحاظ سے چار قسمیں ہو جاتی ہیں:

(۱) موجبہ کلیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے تمام افراد پر ہوتا ہے، جیسے کل انسان حیوان۔

(۲) موجبہ جزئیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد پر ہوتا ہے جیسے بعض الحیوان انسان۔

(۳) سالبہ کلیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے تمام افراد سے مسلوب ہو جیسے لاشی من الانسان
نحجر۔

(۴) سالبہ جزئیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد سے مسلوب ہو جیسے لیس بعض
النحو ان بانسان۔

محصورات اربعہ کے اسوار

(۱) موجبہ کلیہ کا سور لفظ ”کل“ ہے، اس کل سے کل افرادی مراد ہے، نہ کہ کل مجموعی، کل افرادی: جو افراد کو
شامل ہوتا ہے، اور کل مجموعی: جو اجزاء کو شامل ہو، تو موجبہ کلیہ کا سور کل افرادی ہے جیسے کل نار حارۃ (آگ کا ہر ہر فرد
گرم ہے)۔

(۲) موجبہ جزئیہ کے سور دو ہیں (۱) بعض (۲) واحد، جیسے بعض النحو ان یا واحد من النحو ان انسان، شارح نے
بعض افراد النحو ان سے تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ”بعض“، موجبہ جزئیہ کا سور اس وقت ہوگا جب
اس سے افراد مراد ہوں، لیکن اگر اس سے افراد مراد نہ ہوں تو پھر وہ اس کا سور نہیں ہوگا، جیسے بعض الزخنی اسود، اس میں
بعض سے سور مراد نہیں ہے بلکہ یہ قضیہ کا عنوان ہے، اور اس سے جزء مراد ہے اسی جزء الزخنی اسود۔

(۳) سالبہ کلیہ کے سور دو ہیں (۱) لاشی (۲) لا واحد، جیسے لاشی اور لا واحد من الناس: بجماد (کوئی انسان جماد
نہیں)۔

(۴) سالبہ جزئیہ کے تین سور ہیں (۱) لیس کل (۲) لیس بعض (۳) بعض لیس جیسے لیس کل یا لیس بعض یا بعض
لیس النحو ان انسانا۔

سالبہ جزئیہ کے اسوار ثلثہ میں فرق

شارح فرماتے ہیں کہ ”لیس کل“، ایجاب کلی کے رفع پر مطابقت دلالت کرتا ہے، اور سلب جزئی پر التزاما،
اور ”بعض لیس“، ”لیس بعض“، اس کے برعکس ہیں یعنی سلب جزئی پر مطابقت اور ایجاب کلی کے رفع پر التزاما دلالت
کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ ”کل“، ایجاب کلی پر مطابقت دلالت کرتا ہے، چنانچہ جب کہا جائے کل حیوان
انسان تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ حیوان کے افراد میں سے ہر فرد کے لیے انسانیت ثابت ہے، یہی ایجاب کلی ہے،
اور جب ہم نے اس پر لفظ ”لیس“، کا اضافہ کر کے یوں کہا کہ لیس کل حیوان انسانا تو اس کا مفہوم صریح اور معنی مطابقتی
یہ ہے کہ حیوان کا ہر ہر فرد انسان نہیں ہے، یہی ”ایجاب کلی کا رفع“ ہے، اور دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ ”لیس کل“، سلب جزئی
پر التزاما دلالت کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ایجاب کلی کا رفع ہو گیا تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو محمول
موضوع کے تمام افراد سے مسلوب ہوگا، یہی سلب کلی ہے، یا بعض افراد سے مسلوب اور بعض افراد کے لیے ثابت

ہوگا، جو کسی بھی صورت ہو، سالیہ جزئیہ تو بہر حال تحقق ہو جائے گا، گویا سلب جزئی ”لیس کل“ کے لوازم اور اس کی ضروریات میں سے ہے، اور شی کی دلالت اپنے لازم پر چونکہ دلالت التزامی ہوتی ہے، اس واسطے کہا کہ ایجاب کلی کے رفع کی دلالت سلب جزئی پر التزاما ہوتی ہے۔

اشکال وجواب

معرض کہتا ہے کہ ”لیس کل“ کا مفہوم یعنی ایجاب کلی کا رفع، سلب عن الکل یعنی سلب کلی سے اور سلب عن البعض یعنی سلب جزئی سے اعم ہے، اور سلب کلی و جزئی اخص ہیں، اور یہ اصول ہے کہ اعم کی اخص پر تینوں دالاتوں میں سے کوئی دلالت نہیں ہوتی، اس لیے ”لیس کل“، یعنی ایجاب کلی کے رفع کی ”سلب جزئی“، پر دلالت التزامی نہیں ہو گی۔

اعم کی اخص پر کوئی دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ اگر اعم کی اخص پر دلالت مطابقی ہو تو اعم و اخص کا مساوی ہونا لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں اور دلالت تعمینی بھی نہیں ہو سکتی، ورنہ تو ”اعم“، کل اور ”اخص“، اس کے اجزاء ہو جائیں گے، اور کل اپنے اجزاء کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا، لہذا اس سے یہ لازم آئے گا کہ اعم اخص کے بغیر موجود نہ ہو، حالانکہ اعم تو اخص کے بغیر پایا جاسکتا ہے، اور دلالت التزامی بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے وجود کے لیے لازم بین بالمعنی الاخص ضروری ہوتا ہے، اور یہاں یہ ممکن ہے کہ وہ خاص عام کا لازم دہنی ہو، جس سے یہ لازم آئے گا کہ اعم لازم کے بغیر موجود نہ ہو، جبکہ اعم اپنے وجود میں اس قسم کے امور کا محتاج نہیں ہوا کرتا، تو معلوم ہوا کہ اعم کی اخص پر تینوں دالاتوں میں سے کوئی دلالت قطعی نہیں ہے، آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ رفع ایجاب کلی کی دلالت سلب جزئی پر التزامی ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”رفع ایجاب کلی“، سلب جزئی سے اعم نہیں ہے جیسا کہ معرض کو غلط فہمی ہوئی ہے، بلکہ وہ سلب عن الکل اور سلب عن البعض مع الایجاب للبعض سے اعم ہے، صرف سلب عن البعض سے نہیں بلکہ اس کے ساتھ مع الایجاب للبعض کی قید بھی ہے، گویا یہ اعم ان دونوں قسموں میں مشترک ہے، اور یہ دونوں قسمیں اخص ہیں، اور سلب جزئی کہتے ہیں ”سلب عن البعض“، کو خواہ بعض آخر کیلئے ایجاب کے ساتھ ہو یا نہ ہو، اس میں ”بعض آخر“ کے بارے میں یہ علم نہیں کہ وہ ایجاب کے ساتھ متصف ہے یا سلب کے ساتھ، جبکہ وہ ”سلب عن البعض“، جس سے ”رفع ایجاب کلی“، اعم ہے، اس میں ”بعض آخر“ کے لیے ”ایجاب“، کی قید ضروری ہے، اس لیے رفع ایجاب کلی سلب جزئی سے اعم نہیں ہے، البتہ سلب جزئی رفع ایجاب کلی کو ان دونوں قسموں کی وساطت سے لازم ہوگا، کیونکہ سلب جزئی ان دونوں قسموں یعنی سلب عن الکل اور سلب عن البعض مع الایجاب للبعض کو لازم ہے، اور یہ دونوں ملزوم ہیں، اور رفع ایجاب کلی یعنی عام چونکہ ان دونوں میں منحصر ہے، اس لیے جو ان دونوں کا لازم ہوگا، وہ رفع ایجاب کلی یعنی عام کے لیے بھی لازم ضرور ہوگا کیونکہ لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے، لہذا سلب جزئی ”ایجاب کلی کے

رفع، کو لازم ہوگا اور ”رفع ایجاب کلی“، ملزوم ہوگا، اور ملزوم کی لازم پر دلالت چونکہ دلالت التزامی ہی ہوا کرتی ہے، اس لیے یہ کہا کہ رفع ایجاب کلی کی دلالت سلب جزئی پر التزاما ہے۔

دوسرے الفاظ میں آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”لیس کل“، سلب جزئی کا ملزوم ہے، اور وہ اس کا لازم ہے، کیونکہ جب ایجاب کلی کا رفع ہوگا تو سلب عن البعض ضرور پایا جائے گا، کیونکہ اگر محمول موضوع کے کسی فرد سے بھی مسلوب نہ ہو تو پھر ہر فرد کے لیے ثابت ہوگا یعنی اگر آپ سالبہ جزئیہ تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض موجب کلیہ ماننا پڑے گی، ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، اور اس کی نقیض بھی خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے، اس لیے صحیح یہی ہے کہ جب ایجاب کلی کا رفع ہوگا تو اس کے ضمن میں سالبہ جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگی۔

اور ”لیس بعض و بعض لیس“، یہ دونوں ”لیس کل“ کے برعکس ہیں، ”لیس کل“ تو ”رفع ایجاب کلی“ پر مطابقت اور ”سلب جزئی“، پر التزاما دلالت کرتا ہے جبکہ یہ دونوں ”سلب جزئی“، پر مطابقت اور ”رفع ایجاب کلی“، پر التزاما دلالت کرتے ہیں، کیونکہ ان دونوں میں لفظ ”بعض“، کی تصریح ہے، اور اس کے ساتھ حرف سلب بھی ہے، سلب جزئی بھی یہی ہوتا ہے، جیسے جب کہا جائے، بعض الحیوان لیس بانسان، یا لیس بعض الحیوان بانسان، تو اس کا مفہوم صریح ہی یہی ہے کہ انسان حیوان کے بعض افراد سے مسلوب ہے، رہی یہ بات کہ یہ دونوں ”رفع ایجاب کلی“، پر التزاما کیسے دلالت کرتے ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ جب محمول موضوع کے بعض افراد سے سلب جزئی کی وجہ سے مسلوب ہو، تو کل افراد کے لیے ثابت نہ ہوا، یہی التزاما ”رفع ایجاب کلی“، ہے، کیونکہ ایجاب کلی میں تو محمول موضوع کے تمام افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے، ہذا ہوا الفرق بین لیس کل و بین الاخرین۔

واما الفرق بین الاخرین لیس بعض اور بعض لیس میں فرق ذکر کر رہے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ ”لیس بعض“، بسا اوقات سلب کلی کے لیے استعمال ہوتا ہے، کیونکہ جزئی میں ایک تو یہ ”بعض“، غیر معین ہوتا ہے، اس کی تعیین مفہوم جزئی میں سرے سے داخل ہی نہیں، دوسرا یہ کہ وہ اس نکرہ کے ساتھ مشابہ ہے جو تحت اللفظی واقع ہو، تو جس طرح نکرہ تحت اللفظی عموم و شمول کا فائدہ دیتا ہے، اسی طرح ”لیس بعض“، بھی عموم نفی کا فائدہ دے گا، کیونکہ ایک تو اس میں ”بعض“، غیر معین ہے، اور دوسرا یہ کہ اس پر حرف سلب ”لیس“، بھی ہے، اب ہر فرد میں سلب کا احتمال موجود ہے، اور عموم نفی ہی ”سلب کلی“، ہے لیکن ”بعض لیس“، سلب کلی کے لیے استعمال نہیں ہوتا، اس میں بھی ”بعض“، اگرچہ غیر معین ضرور ہے مگر وہ تحت اللفظی نہیں واقع بلکہ فوق اللفظی واقع ہے، اس لیے عموم نفی کا فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

البتہ ”بعض لیس“، کبھی قضیہ معدولہ موجبہ جزئیہ کے لیے ذکر کیا جاتا ہے، اور اس کا سور واقع ہو جاتا ہے، مثلاً بعض الحیوان لیس بانسان یہ معدولہ موجبہ جزئیہ ہے، اس میں لیس اور انسان دونوں ملکر محمول واقع ہو رہے ہیں یعنی لا انسانیت کا ثبوت ہے موضوع یعنی بعض الحیوان کے لیے، اس سے سلب انسانیت مراد نہیں، اس کی مزید تشریح آگے معدولہ کی بحث میں آرہی ہے، لیکن ”لیس بعض“، معدولہ موجبہ جزئیہ کا سور واقع نہیں ہو سکتا، کیونکہ معدولہ میں

حرف سلب موضوع کا جزء ہوتا ہے یا محمول کا یا دونوں کا، اور ليس بعض کی صورت میں حرف سلب کسی کا بھی جزء واقع نہیں ہو سکتا نہ موضوع کا، نہ محمول کا اور نہ ہی دونوں کا، جیسے ليس بعض الحيوان انسان، کیونکہ اس میں حرف سلب موضوع سے مقدم ہے، اس لیے ایجاب کا تصور ممکن نہیں ہے۔

قال: وَإِنْ لَمْ يُبَيَّنْ فِيهَا كَمِيَّةُ الْاَفْرَادِ فَإِنَّ لَمْ تَصْلُحْ لِأَنْ تَصْدُقَ كَلِيَّةً وَجَزْئِيَّةً سُمِّيَتْ الْقَضِيَّةُ طَبْعِيَّةً كَقَوْلِنَا الْحَيَوَانَ جَنْسٌ وَالْإِنْسَانُ نَوْعٌ لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا عَلَى نَفْسِ الطَّبْعَةِ وَإِنْ صَلَحَتْ لِذَلِكَ سُمِّيَتْ مَهْمَلَةً كَقَوْلِنَا الْإِنْسَانُ فِي خَسَرٍ وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ فِي خَسَرٍ

اور اگر اس قضیہ میں افراد کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو تو اگر وہ کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اسے قضیہ طبعیہ کہتے ہیں، جیسے الحيوان جنس اور الانسان نوع، کیونکہ اس میں نفس طبعیت پر حکم ہے اور اگر اس طرح کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے مہملہ کہتے ہیں، جیسے الانسان في خسر، والانسان ليس في خسر۔

اقول: مِمَّا كَانَ إِذَا بَيَّنَّ فِي الْقَضِيَّةِ كَمِيَّةُ اَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ وَامَّا إِذَا لَمْ يُبَيَّنْ فَلَا يَخِ اِمَّا اَنْ تَصْلُحَ الْقَضِيَّةُ لِأَنْ تَصْدُقَ كَلِيَّةً وَجَزْئِيَّةً بَا ن يَكُونُ الْحَكْمُ فِيهَا عَلَى اَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ اَوْ لَمْ تَصْلُحْ بَا ن يَكُونُ الْحَكْمُ فِيهَا عَلَى طَبْعِيَّةِ الْمَوْضُوعِ نَفْسِهَا لَا عَلَى الْاَفْرَادِ فَإِنَّ لَمْ تَصْلُحْ لِأَنْ تَصْدُقَ كَلِيَّةً وَجَزْئِيَّةً سُمِّيَتْ طَبْعِيَّةً لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا عَلَى نَفْسِ الطَّبْعَةِ كَقَوْلِنَا الْحَيَوَانَ جَنْسٌ وَالْإِنْسَانُ نَوْعٌ فَإِنَّ الْحَكْمَ بِالْجَنْسِيَّةِ وَالنَّوْعِيَّةِ لَيْسَ عَلَى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَيَوَانَ وَالْإِنْسَانُ مِنَ الْاَفْرَادِ بَلْ عَلَى نَفْسِ طَبْعَتِهِمَا وَإِنْ صَلَحَتْ لِأَنْ تَكُونَ كَلِيَّةً وَجَزْئِيَّةً سُمِّيَتْ مَهْمَلَةً لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا عَلَى اَفْرَادِ مَوْضُوعِهَا وَقَدْ أَهْمَلْ بَيَانُ كَمِيَّتِهَا كَقَوْلِنَا الْإِنْسَانُ فِي خَسَرٍ وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ فِي خَسَرٍ اِى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ مِنَ الْاَفْرَادِ فِي خَسَرٍ وَلَيْسَ فِي خَسَرٍ فَقَدْ بَانَ أَنَّ الْحَمَلِيَّةَ بِاعْتِبَارِ الْمَوْضُوعِ مَحْصُورَةٌ فِي اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ وَلَكَّ اِنْ تَقُولُ فِي التَّقْسِيمِ مَوْضُوعُ الْحَمَلِيَّةِ اِمَّا جَزْئِيٌّ اَوْ كَلِّيٌّ فَإِنْ كَانَ جَزْئِيًّا فَهِيَ شَخْصِيَّةٌ اِنْ كَانَ كَلِّيًّا فَاِمَّا اِنْ يَكُونُ الْحَكْمُ فِيهَا عَلَى نَفْسِ الطَّبْعَةِ الْكَلِّيِّ اَوْ عَلَى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْرَادِ فَإِنْ كَانَ الْحَكْمُ عَلَى نَفْسِ طَبْعَةٍ فَهِيَ الطَّبْعِيَّةُ وَإِنْ كَانَ عَلَى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْرَادِ فَاِمَّا اِنْ يُبَيَّنْ فِيهَا كَمِيَّةُ الْاَفْرَادِ وَهِيَ الْمَحْصُورَةُ وَالْاَفْهَى الْمَهْمَلَةُ وَالشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ ثَلَاثُ الْقِسْمَةِ فَقَالَ الْمَوْضُوعُ اِنْ كَانَ جَزْئِيًّا فَهِيَ الشَّخْصِيَّةُ وَاِنْ كَانَ كَلِّيًّا فَإِنْ بَيَّنَّ فِيهَا كَمِيَّةُ الْاَفْرَادِ فَهِيَ الْمَحْصُورَةُ وَالْاَفْهَى الْمَهْمَلَةُ وَشَنَّ عَلَيْهِ الْمَتَاخِرُونَ

لعدم الانحصار فيها لخروج الطبعية والجواب ان الكلام في القضية المعبرة في العلوم والطبيعات لا اعتبار لها في العلوم لان الحكم في القضايا على ما صدق عليه الموضوع وهى الافراذ والطبعية ليست منها فخروجها عن التقسيم لا يخل بالانحصار لان عدم الانحصار بان يتناول المقسم شيئا ولا يتناوله الاقسام والمقسم ههنا لا يتناول الطبيعات فلا يختل الانحصار بخروجها

اقول: گذشتہ بیان اس قضیہ کے بارے میں تھا جس میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان کر دی جائے، اور جب (موضوع کے افراد کی مقدار) بیان نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو قضیہ میں کلی اور جزئی کے طور پر صادق ہونے کی صلاحیت ہوگی یا نہ ہوگی بایں طور کہ حکم موضوع کے افراد پر ہوگا، یا اس کی صلاحیت نہ ہوگی بایں طور کہ حکم موضوع کی نفس طبیعت پر ہوگا نہ کہ افراد پر لہذا اگر قضیہ کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کو طبعیہ کہتے ہیں، کیونکہ اس میں نفس طبیعت پر حکم ہے، جیسے الحیوان جنس، اور الانسان نوع کیونکہ جنس ہونے اور نوع ہونے کا حکم حیوان اور انسان کے افراد پر نہیں بلکہ نفس طبیعت پر ہے، اور اگر قضیہ کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے مہملہ کہتے ہیں، کیونکہ حکم اس کے موضوع کے افراد پر ہے، لیکن ان کی مقدار کا بیان مہمل رکھا گیا ہے، (چھوڑ دیا گیا ہے) جیسے الانسان فی خسرو الانسان لیس فی خسری یعنی وہ افراد جن پر انسان صادق ہے، ٹوٹے اور خسارے میں ہیں اور ٹوٹے اور خسارے میں نہیں ہیں، پس یہ ظاہر ہو گیا کہ حملیہ موضوع کے اعتبار سے چار قسموں پر منحصر ہے۔

اور تقسیم میں آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا، یا کلی، اگر جزئی ہو تو وہ شخصیہ ہے، اور اگر کلی ہو تو یا اس میں حکم کلی کا نفس طبیعت پر ہوگا یا مصدق علیہ یعنی افراد پر ہوگا، اگر حکم نفس طبیعت پر ہو تو وہ طبعیہ ہے، اور اگر مصدق علیہ یعنی افراد پر ہو تو اس میں یا تو افراد کی مقدار بیان ہوگی، یہی قضیہ محصورہ ہے، ورنہ (مقدار بیان نہ ہو تو) وہ مہملہ ہے۔

اور شیخ نے تقسیم کو ”شفاء“، میں مثلث ذکر کیا ہے، یوں کہا کہ موضوع اگر جزئی ہو تو وہ شخصیہ ہے، اور کلی ہو تو اگر اس میں افراد کی مقدار بیان ہو تو وہ محصورہ ہے ورنہ مہملہ ہے، اور متاخرین نے اس پر تشبیح کی ہے (یعنی قبیح قرار دیا ہے) کیونکہ ”طبعیہ“ کے خروج کی وجہ سے ان اقسام میں عدم انحصار ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس قضیہ سے گفتگو ہے جس کا علوم میں اعتبار کیا جاتا ہے، اور طبعیات کا اعتبار علوم میں نہیں ہے، کیونکہ قضایا میں حکم اس پر ہوتا ہے جس پر موضوع صادق ہو اور وہ افراد ہیں، اور طبعیہ ان میں سے نہیں ہے، اس لیے طبعیہ کا تقسیم سے نکل جانا انحصار کے لیے مخل نہیں، کیونکہ عدم انحصار تو یہ ہوتا ہے کہ مقسم کسی شے کو شامل ہو اور اقسام اس کو شامل نہ ہوں، اور یہاں تو مقسم طبعیات کو شامل ہی نہیں، اس لیے ان کے

خروج سے انحصار میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

طبعیہ اور مہملہ کی تعریف و تشریح

گذشتہ قال میں قضیہ حملیہ کی صرف دو اقسام کا ذکر ہوا ہے، قضیہ شخصیہ اور محصورہ کا، اس قال میں شق ثانی کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر قضیہ حملیہ میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان نہ کی جائے، تو اس طرح دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں:

(۱) طبعیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کی نفس طبعیت اور ماہیت پر ہوتا ہے، افراد پر حکم نہیں ہوتا، جیسے الحیوان جنس، یا الانسان نوع، پہلی مثال میں جنس ہونے کا حکم حیوان کی طبعیت و ماہیت پر ہے، نہ کہ اس کے افراد پر، اسی طرح دوسری مثال میں نوع ہونے کا حکم انسان کی نفس طبعیت و ماہیت پر ہے نہ کہ اس کے افراد پر۔ وجہ تسمیہ: اس کو طبعیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حکم موضوع کی نفس طبعیت اور ماہیت پر ہوتا ہے۔

(۲) مہملہ: یہ وہ قضیہ ہے جو کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی محمول کا حکم موضوع کے افراد پر ہوتا ہے، لیکن افراد کی کمیت اور مقدار کو بیان نہیں کیا جاتا جیسے الانسان فی خسر، مطلق انسان خسارے میں ہیں، یہ موجب کی مثال ہے، اور الانسان لیس فی خسر مطلق انسان خسارے میں نہیں یہ سالبہ کی مثال ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو مہملہ اس لیے کہتے ہیں کہ ”اہمال“ کے معنی ہے چھوڑ دینا، تو یہاں بھی چونکہ موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے چھوڑ دیا جاتا ہے، اس لیے اس کو مہملہ کہتے ہیں۔

حملیہ کی اقسام کی وجہ حصر

قضیہ حملیہ موضوع کے لحاظ سے چار اقسام پر ہے، ان کی وجہ حصر: حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہو تو اس کو ”مشخصہ“ کہتے ہیں اور اگر کلی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم اس قضیہ کی نفس طبعیت پر ہوگا، یہی طبعیہ ہے، یا حکم اس قضیہ میں کلی کے افراد پر ہوگا، اس کی پھر دو صورتیں ہیں، موضوع کے افراد کی مقدار اور کمیت بیان ہوگی یا نہیں، ہو تو محصورہ ہے، ورنہ مہملہ ہے۔

علوم میں طبعیات کا اعتبار نہیں

شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب ”الشفاء“ میں قضیہ حملیہ کی موضوع کے لحاظ سے جب تقسیم ذکر کی تو صرف اقسام ثلاثہ کو ذکر کیا اور طبعیہ کو ذکر نہیں کیا، چنانچہ وجہ حصر یوں بیان کی: حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہو تو اس کو مشخصہ کہتے ہیں، اور اگر اس کا موضوع کلی ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، موضوع کے افراد کی مقدار بیان ہوگی یا نہیں، ہو تو محصورہ ہے ورنہ مہملہ ہے۔

شیخ کی اس تقسیم پر متاخرین مناطقہ نے ان کی گرفت کی، کہ شیخ نے آخر طبعیہ کو اقسام سے کیوں خارج کر دیا، لیکن شارح فرماتے ہیں کہ شیخ کی بات درست ہے کیونکہ یہاں ان قضایا سے بحث ہوتی ہے، جن کا علوم میں اعتبار ہوتا ہے، طبعیات سے مناطقہ مستقلاً بحث نہیں کرتے، ان کا علوم میں اعتبار نہیں ہے، طبعیہ کے علاوہ بقیہ تین قضایا سے علوم میں اس لیے بحث ہوتی ہے کہ ان میں حکم موضوع کے افراد پر ہوتا ہے، جبکہ طبعیہ میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں حکم موضوع کی نفس طبعیت پر ہوتا ہے، اس لیے ان سے بحث نہیں کرتے۔

قضیہ طبعیہ کے خروج سے اقسام کے انحصار میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، اس لیے کہ عدم انحصار کا خلل تو اس وقت ہوتا ہے جب یہ مقسم میں شامل ہوتیں، لیکن اقسام ان کو شامل نہ ہوتیں، اور یہاں تو قضیہ طبعیہ مقسم میں داخل ہی نہیں، کیونکہ مقسم وہ قضیہ ہے جو علوم میں معتبر ہوتا ہے، اس لیے اس کے نکل جانے سے عدم انحصار کا کوئی خلل نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ شیخ نے جو جملیہ کی صرف تین اقسام کا ذکر کیا ہے، وہ درست ہے۔

قال: وهی فی قوة الجزئیة لانه متى صدق الانسان فی خسر صدق بعض الانسان فی خسر وبالعکس

مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہے، کیونکہ جب الانسان فی خسر صادق ہوگا، تو بعض الانسان فی خسر اور اس کا برعکس بھی صادق ہوگا۔

اقول: المهملة فی قوة الجزئیة بمعنى انهما متلازمان فانه متى صدقت المهملة صدقت الجزئیة وبالعکس فانه اذا صدق قولنا الانسان فی خسر صدق بعض الانسان فی خسر وبالعکس اما انه كلما صدقت المهملة صدقت الجزئیة فلان الحكم فیها على افراد الموضوع ومتى صدق الحكم على افراد الموضوع فاما ان يصدق ذالك الحكم على جميع الافراد او على بعضها وعلى كلا التقديرين يصدق الحكم على بعض الافراد وهو الجزئی واما بالعکس فلانه متى صدق الحكم على بعض الافراد صدق الحكم على الافراد مطلقاً وهو المهملة

قول: مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہے، مطلب یہ ہے کہ مہملہ اور جزئیہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں، چنانچہ جب مہملہ صادق ہوگا تو جزئیہ بھی صادق ہوگا، وبالعکس، اب یہ امر کہ جب مہملہ صادق ہو تو جزئیہ بھی صادق ہوگا تو وہ اس لیے کہ مہملہ میں موضوع کے افراد پر حکم ہوتا ہے، اور جب موضوع کے افراد پر حکم صادق ہو تو یا تو تمام افراد پر حکم صادق ہوگا یا بعض پر، جو کسی بھی صورت ہو بعض افراد پر حکم صادق ہوگا، یہی جزئی ہے، اور عکس اس لیے کہ جب حکم بعض افراد پر صادق ہے تو مطلقاً افراد پر بھی صادق ہے، یہی مہملہ ہے۔

مہملہ اور جزئیہ میں تلازم

علوم میں صرف محصورات اربعہ کا ہی اعتبار ہوتا ہے، دوسرے قصبے علوم میں اصلاً معتبر نہیں، اس پر مقرر ہے کہتا ہے کہ قضیہ مہملہ کا علوم میں آخر کیوں اعتبار نہیں ہوتا، اس میں بھی حکم موضوع کے افراد پر ہوتا ہے، گو وہ مبہم اور غیر معین ہوتے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس قال میں اسی شبہ کو دفع کرنا مقصود ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے، بالقوہ کہہ کر بالفعل کو نکال دیا، اس لیے کہ بالفعل تو وہ جزئیہ نہیں ہوتا بلکہ بالقوہ ہوتا ہے، جزئیہ ہونے کی اس میں استعداد ہوتی ہے، اور مہملہ و جزئیہ آپس میں ایک دوسرے کو لازم ہیں، چنانچہ جہاں مہملہ صادق ہوگا تو جزئیہ بھی صادق ہوگا، و بالعکس یعنی جہاں جزئیہ صادق ہوگا تو مہملہ بھی صادق ہوگا، یہاں دودعوے ہیں:

(۱) جب مہملہ پایا جائے گا تو اس کے ضمن میں جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگا۔

(۲) جب جزئیہ تحقق ہوگا تو وہاں مہملہ بھی پایا جائے گا۔

پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ قضیہ مہملہ میں حکم موضوع کے مطلق افراد پر ہوتا ہے، کوئی اس میں تعین و تحدید نہیں ہوتی، اس کی اب دو صورتیں ہیں کہ حکم موضوع کے تمام افراد پر ہوگا یا بعض پر، جوئی بھی صورت ہو قضیہ جزئیہ وہاں ضرور پایا جائے گا، جیسے الانسان فی خسر اس میں ”خسر“ کا حکم انسان کے تمام افراد پر ہو تو، بعض پر ہو تو، دونوں صورتوں میں جزئیہ ضرور پایا جائے گا، یہی جزئیہ ہے۔

دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیہ میں محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد پر ہوتا ہے، لیکن یہ ”بعض“ افراد، چونکہ غیر متعین ہوتے ہیں، اس لیے وہاں مہملہ بھی صادق ہوگا، کیونکہ مہملہ میں بھی حکم موضوع کے مطلق اور غیر متعین افراد پر ہوتا ہے، لہذا جب جزئیہ پایا جائے گا تو مہملہ بھی ضرور پایا جائے گا جیسے بعض الانسان لیس فی خسر، یہ جزئیہ ہے، اس میں یہ معلوم نہیں کہ کتنے افراد خسرے میں نہیں، کوئی متعین نہیں ہیں، اس لیے یہ مہملہ بھی ہے، تو معلوم ہوا کہ مہملہ، جزئیہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو مستقل شمار نہیں کیا جاتا۔

قال: البحث الثانی فی تحقیق المحصورات الاربع قولنا کل ج ب یستعمل تارة

بحسب الحقيقة ومعناه ان كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب ای كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب وتارة بحسب الخارج ومعناه كل ج فی الخارج سواء كان حال الحكم او قبله او بعده فهو ب فی الخارج

دوسری بحث: محصورات اربعہ کی تحقیق میں ہے، ہمارا قول کل ج ب کبھی حقیقت کے اعتبار سے مستعمل ہوتا ہے، جس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ افراد ممکنہ میں سے جو فرد بھی موجود ہو کر ج ہو تو وہ پائے جانے کی حیثیت سے ب ہوگا، یعنی جو بھی ج کا ملزوم ہو تو وہ ب کا بھی ملزوم ہے، اور کبھی بحسب الخارج مستعمل ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خارج میں ج ہو، خواہ حکم کی حالت میں ہو، یا اس سے پہلے، یا اس کے

بعد هو، ووه خارج ميس ب هوگا۔

اقول: قد عرفت ان للحملية طرفين احدهما وهو المحكوم عليه يسمى موضوعاً ولثانيهما وهو المحكوم به يسمى محمولاً فاعلم ان عادة القوم قد جرت بانهم يعبرون عن الموضوع بـج وعن المحمول بـب حتى انهم اذا قالوا كل ج ب فكانهم قالوا كل موضوع محمول وانما فعلوا ذلك لفائدتين اخدهما الاختصار فان قولنا كل ج ب انحصر من قولنا كل انسان حيوان مثلاً وهو ظاهر ولثانيهما دفع توهم الانحصار فانهم لو وضعوا الموجبة الكلية مثلاً قولنا كل انسان حيوان واجروا عليه الاحكام امكن ان يذهب الوهم الى ان تلك الاحكام انما هي في هذه المادة دون الموجبات الكليات الاخر فتصوروا مفهوم القضية وجردها عن المواد وعبروا عن طرفيها بـج وب تنبيهها على ان الاحكام الجارية عليها شاملة لجميع جزئياتها غير مقصورة على البعض دون البعض كما انهم في قسم التصورات اخذوا مفهومات الكليات من غير اشارة الى مادة من المواد بحثوا عن احوالها بحثاً متناً ولا لجميع طبائع الاشياء ولهذا صارت مباحث هذا الفن قوانين كلية منطبقة على جميع الجزئيات فاذا قلنا كل ج ب فهناك امران احدهما مفهوم ج و حقيقته والاخر ما صدق عليه ج من الافراد فليس معناه ان مفهوم ج هو مفهوم ب والالكان ج وب لفظين مترادفين فلا يكون الحمل في المعنى بل في اللفظ بل معناه ان كل ما صدق عليه ج من الافراد فهو ب فان قلت كما ان لج اعتبارين كذلك لب اعتباران مفهوم و حقيقة وما صدق عليه من الافراد فلم لا يجوز ان يكون المحمول ما صدق عليه ب من الافراد لا مفهومه كما ان الموضوع كذلك فنقول ما صدق عليه الموضوع هو بعينه ما صدق عليه المحمول فلو كان المحمول ما صدق عليه ب لكان المحمول ضروري الثبوت للموضوع ضرورة ثبوت الشئ لنفسه فينحصر القضايا في الضرورية فلم يصدق ممكنة خاصة اصلاً فقد ظهر ان معنى القضية كل ما صدق عليه ج من الافراد فهو مفهوم ب لا ما صدق عليه ب لا يقال اذا قلنا كل ج ب فاما ان يكون مفهوم ج عين مفهوم ب او غيره فان كان عينه يلزم ما ذكرتم من ان الحمل لا يكون مقيداً وان كان غيره امتنع ان يقال احدهما هو الاخر لا استحالة ان يكون الشئ نفس ما ليس هو لانه يجاب عنه بان قولكم الحمل محال يشتمل على الحمل فيكون ابطالاً للشئ بنفسه وانه محال وللأسائل ان يعود ويقول لا ندعى الا جاب بل ندعى اما ان الحمل ليس بمفيد او انه ليس بممكن وصدق

السالبة لاينا في كذب سائر الموجبات فالحق في الجواب أنا نختار أن مفهوم ب غير مفهوم ج وقوله لاستحالة حمل ب على ج بهو هو قلنا لانم وإنما يكون حملهُ عليه محالاً لو كان المراد به أن ج نفس ب وليس كذلك لما تبين ان المراد ما صدق عليه ج يصدق عليه ب ويجوز صدق الامور المتغايرة بحسب المفهوم على ذات واحدة فما صدق عليه ج يُسمى ذات الموضوع ومفهوم ج يُسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يُعرف به ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يُعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قديكون عين الذات كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر و وبكر وغيرهم من افراده وقد يكون جزء لها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايض على زيد وعمر وغيرهما من الافراد و حقيقة الحيوان انما هي جزء لها وقد يكون خارجاً عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايض على زيد وعمر وغيرهما من افراده ومفهوم الماشى خارج عن ماهيتهما فمحصّل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والاول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى فهنا ثلثة اشياء ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه أما ذات الموضوع فليس المراد به افراد ج مطلقاً بل الافراد الشخصية ان كان ج نوعاً أو ما يساويه من الفصل والخاصة والافراد الشخصية والنوعية معاً ان كان ج جنساً أو ما يُساويه من العرض العام فاذا قلنا كل انسان او كل ناطق او كل ضاحك كذا فالحكم ليس الاعلى زيد وعمر ووبكر وغيرهم من افراد الشخصية واذا قلنا كل حيوان وكل ماش كذا فالحكم على زيد وعمر ووبكر وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من الانسان والفرس وغيرهما ومن ههنا تسمّعهم يقولون حمل بعض الكليات على بعض انما هو على النوع وافراده ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقاً على الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول ليس بالاستقلال بل لاتصاف شخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن شخص من اشخاصها وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد عنده بج ما أمكن ان يصدق عليه ج سواء كان ثابتاً له بالفعل أو مسلوباً عنه دائماً بعد أن كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ اى ما يصدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى او الحاضر او المستقبل

حتی لا یدخل فیہ ما لا یكون جَ دائماً فاذا قلنا کُلُّ اسود کذا یتناول الحکم ما امکن ان یكون اسود حتی رومیین مثلاً علی مذهب الفارابی لا مکان اتصافہم بالسواد و علی مذهب الشیخ لا یتنا ولہم الحکم لعدم اتصافہم بالسواد فی وقت ما ومذهب الشیخ اقرب إلى العرف وأما صدق وصف المَحْمُولِ علی ذات الموضوع فقد یكون بالضرورة وبالامکان وبالفعْل وبالِدوام علی ما سیجنى فی بحث الموجهات

ت۔
اقول: آپ کو معلوم ہو چکا کہ حملیہ کی دو طرفیں ہیں ایک محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اور ایک محکوم بہ جس کو محمول کہتے ہیں، آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ قوم کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں، یہاں تک کہ جب وہ یہ کہیں کل ج ب تو یہ ایسا ہے جیسے انہوں نے یوں کہا کل موضوع محمول، اور یہ انہوں نے دو فائدوں کے لیے کیا ہے، اول: اختصار کی غرض سے کیونکہ کل ج ب ہمارے قول مثلاً کل انسان حیوان سے مختصر ہے جو بالکل ظاہر ہے، دوم: انحصار کے وہم کو دفع کرنے کے لیے کیونکہ اگر وجہ کلیہ کے لیے مثلاً کل انسان حیوان کو مقرر کر کے اس پر احکام جاری کرتے تو اس بات کا وہم ہو سکتا تھا کہ یہ احکام صرف اسی مادہ کے لیے ہیں نہ کہ دیگر موجبات کلیہ کے لیے پس انہوں نے قضیہ کے مفہوم کا تصور کیا، اور اس کو تمام مواد سے مجرد کر کے اس کی طرفین کو ج ب سے اس بات پر تنبیہ کے لیے تعبیر کیا کہ جو احکام اس پر جاری ہیں وہ اس کی تمام جزئیات کو شامل ہیں، بعض جزئیات پر منحصر نہیں ہیں، اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قوم نے تصورات کے باب میں کلیات خمس کے مفہومات کو لیا، کسی خاص مادہ کی طرف اشارہ کئے بغیر، اور ان کے احوال سے ایسی عام بحث کی ہے، جو اشیاء کی تمام طبائع کو شامل ہے، اسی لیے اس فن کے مباحث ایسے کلی قواعد بن گئے، جو تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔

جب ہم کل ج ب کہیں تو یہاں دو امر ہیں ایک جیم کا مفہوم اور اس کی حقیقت اور دوسرا جیم کا ماصدق علیہ یعنی اس کے افراد، پس کل ج ب کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جیم کا مفہوم بعینہ ب کا مفہوم ہے، ورنہ ج اور ب دو مترادف لفظ ہو جائیں گے، اور معنی میں حمل نہ ہوگا بلکہ لفظ میں حمل ہوگا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس پر ج صادق ہو وہ ب ہے، اگر آپ کہیں کہ جس طرح ج کے دو اعتبار ہیں اسی طرح ب کے بھی دو اعتبار ہیں ایک مفہوم و حقیقت اور ایک ماصدق علیہ یعنی افراد لہذا یہ کیوں جائز نہیں کہ ”محمول“ ب کا ماصدق علیہ ہونے کہ اس کا مفہوم جیسا کہ موضوع بھی اسی طرح ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ماصدق علیہ الموضوع بعینہ ماصدق علیہ المحمول ہے، اب اگر محمول ماصدق علیہ ب ہو، تو محمول موضوع کے لیے ضروری الثبوت ہوگا، کیونکہ شی کا اپنی ذات کے لیے ثبوت ضروری ہے، پس تمام قضایا ضروریہ

میں منحصر ہو جائیں گے، اور ممکنہ خاصہ بالکل صادق نہ ہوگا، تو یہ ظاہر ہو گیا کہ قضیہ کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس پر ج کا مفہوم صادق ہو وہ مفہوم ب ہے، نہ کہ ماصدق علیہ ب۔

نہ کہا جائے کہ جب ہم کل ج ب کہیں تو ج کا مفہوم یا تو ب کے مفہوم کا عین ہوگا، یا اس کا غیر ہوگا، اگر عین ہو تو وہی کچھ لازم آئے گا جو آپ نے ذکر کیا ہے کہ حمل مفید نہ ہوگا، اور اگر اس کا غیر ہو تو یہ کہنا ممنوع ہوگا کہ ان میں سے ایک بعینہ دوسرا ہے، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک چیز اس چیز کا عین ہو جو وہ نہیں ہے؟ کیونکہ اس کا جواب دیا جائے گا کہ تمہارا قول: الحمل محال خود حمل پر مشتمل ہے، تو یہ ابطال شئی الی نفسہ ہے، جو محال ہے، اور سائل لوٹ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم ایجاب کا دعویٰ نہیں کر سکتے، ہم اس بات کے مدعی ہیں کہ حمل یا مفید نہیں ہے یا ممکن نہیں ہے، اور سالبہ کا صدق موجبات کے کذب کے منافی نہیں ہے، اس لیے حق جواب یہ ہے کہ ہم اس کو اختیار کرتے ہیں کہ ب کا مفہوم ج کے مفہوم کا غیر ہے، اور سائل کا قول ”استحالة حمل ب علی ج ہو ہو“، ہم تسلیم نہیں کرتے، اس کا حمل تو ج پر اس وقت محال ہوگا جب مراد یہ ہو کہ ج نفس ب ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ یہ ظاہر ہو چکا کہ مراد یہ ہے کہ جس پر ج صادق ہو، اس پر ب بھی صادق ہوگی، اور ایک ذات پر ان امور کا صدق ہو سکتا ہے جو مفہوم کے لحاظ سے متغایر ہوں پس جس پر ج صادق ہو اس کو ذات موضوع کہتے ہیں، اور مفہوم ج کو وصف موضوع اور عنوان موضوع کہتے ہیں، کیونکہ اس کے ذریعہ سے اس ج کی ذات کی معرفت ہوتی ہے جو حقیقہً محکوم علیہ ہے، جیسے کتاب اپنے عنوان سے پہچانی جاتی ہے، اور عنوان کبھی عین ذات ہوتا ہے، جیسے کل انسان حیوان، کیونکہ انسان کی حقیقت زید، عمرو و بکر وغیرہ کی ماہیت کی عین ہے، اور کبھی ذات کا جزء ہوتا ہے، جیسے کل حیوان حساس، کیونکہ حکم اس میں بھی زید عمرو، وغیرہ افراد پر ہے، اور حیوان کی حقیقت ان کی حقیقت کا صرف ایک جزء ہے، اور کبھی ذات سے خارج ہوتا ہے، جیسے کل ماش حیوان کیونکہ اس میں بھی حکم زید، عمرو وغیرہ افراد پر ہے، اور ماشی کا مفہوم ان کی ماہیت سے خارج ہے۔

پس قضیہ کے مفہوم کا حاصل دو عقدوں کی طرف راجع ہے، ایک عقد وضع اور وہ ذات موضوع کا وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہونا ہے، اور ایک عقد حمل اور وہ ذات موضوع کا وصف محمول کے ساتھ متصف ہونا ہے، اول ترکیب تقییدی ہے، اور ثانی ترکیب خبری، یہاں تین چیزیں ہیں ذات موضوع، وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق، اور وصف محمول کا ذات موضوع پر صدق، اب ذات موضوع سے ج کے مطلق افراد مراد نہیں بلکہ افراد مخصیہ مراد ہیں اگر ج نوع یا اس کے مساوی یعنی فصل اور خاصہ ہو یا افراد مخصیہ اور نوعیہ (مراد) ہیں اگر ج جنس یا اس کے مساوی یعنی عرض عام ہو، جب ہم کہیں کل انسان یا کل ناطق، یا کل ضاحک، کذا تو حکم اس کے افراد مخصیہ زید، خالد وغیرہ پر ہوگا اور جب یہ کہیں کل حیوان یا کل ماش..... کذا تو حکم حیوان کے اشخاص زید، عمرو وغیرہ پر

اور طبائع نوعیہ انسان اور فرس پر ہوگا، اور یہیں سے آپ سنتے ہیں جو مناطقہ کہتے ہیں کہ بعض کلیات کا حمل بعض پر وہ نوع اور اس کے افراد پر ہوتا ہے، اور بعض افاضل نے حکم کو مطلقاً افراد و شخصہ پر منحصر رکھا ہے جو قریب الی التحقيق ہے، کیونکہ طبعیت نوعیہ کا محمول کے ساتھ متصف ہونا بالاستقلال نہیں بلکہ اس کے اشخاص میں سے کسی شخص کے متصف ہونے کی وجہ سے ہے اس لیے کہ طبعیہ نوعیہ کا وجود صرف اس کے اشخاص کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اور ذات موضوع پر وصف موضوع کا صدق تو وہ فارابی کے نزدیک بالامکان ہے، یہاں تک کہ اس کے نزدیک ج سے وہ فرد مراد ہوگا، جس پر ج کا صادق آنا ممکن ہو خواہ اس کے لیے بالفعل ثابت ہو یا اس سے ہمیشہ مسلوب ہو، بعد اس کے کہ وہ اس کے لیے ممکن الثبوت ہو، اور شیخ کے نزدیک بالفعل ہے، یعنی جس پر ج بالفعل صادق ہو خواہ یہ صدق ماضی میں ہو یا حال میں ہو، یا استقبال میں ہو یہاں تک کہ اس میں داخل نہ ہو گا وہ جو کبھی بھی ج نہ ہو، پس جب ہم کل اسود کذا کہیں تو حکم ہر اس فرد کو شامل ہوگا جس کا اسود ہونا ممکن ہو یہاں تک کہ رومی بھی فارابی کے مذہب کے مطابق، کیونکہ رومیوں کا متصف بالسواد ہونا ممکن ہے، اور شیخ کے مذہب پر حکم رومیوں کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ وہ کسی وقت بھی متصف بالسواد نہیں، شیخ کا مذہب عرف کے قریب تر ہے، اور ذات موضوع پر وصف محمول کا صدق، کبھی وہ بالضرورہ ہوتا ہے، کبھی بالامکان، کبھی بالفعل، اور کبھی بالادوام جیسا کہ موجبات میں بحث آئے گی۔

موضوع و محمول کی مختصر تعبیر

اس قال میں ماتن محصورات کی تحقیق بیان کر رہے ہیں جس کو شارح نے بہت تفصیل سے بیان کیا ہے، اور کئی صفحات پر اس بحث کو پھیلا یا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ قضیہ حملیہ کی دو طرفیں ہوتی ہیں ایک محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اور ایک محکوم بہ جس کو محمول کہتے ہیں۔ مناطقہ کی یہ عادت جاری ہے کہ قضا یا موجبہ کلیہ میں موضوع کو ”ج“، سے اور محمول کو ”ب“، سے تعبیر کرتے ہیں، گویا جب کہا جائے کل موضوع محمول تو اس کا مطلب ہوتا ہے کل ج ب، مناطقہ نے یہ تعبیر دو فائدوں کے پیش نظر مقرر کی ہے:

(۱) اس میں اختصار ہے، کیونکہ کل ج ب مختصر ہے کل انسان حیوان سے مثلاً۔

(۲) انحصار کے وہم کو دور کرنا مقصود ہے کیونکہ اگر موجبہ کلیہ کے لیے کوئی خاص مثال مثلاً کل انسان حیوان کو لے کر احکام جاری کئے جائیں تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ یہ احکام صرف اسی مادہ اور مثال کے ساتھ ہی مخصوص ہیں، نہ کہ دیگر کلیات کے ساتھ، چنانچہ اس وہم سے بچنے کے لیے مناطقہ نے موضوع و محمول کے لیے ایک ایسی عام تعبیر اختیار کی، جو تمام جزئیات کو شامل ہے، جو کسی مخصوص مادہ یا مخصوص مثال کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور وہ ج اور ب

ہے جیسا کہ مناطقہ نے قسم تصورات میں مفہومات کلیہ یعنی جنس، فصل، نوع، خاصہ اور عرض عام سے کسی مخصوص مادہ کا اعتبار کئے بغیر ایسی عام بحث کی ہے جو تمام اشیاء کی طبائع اور ماہیات کو شامل ہے، کیونکہ اس فن کے قواعد و قوانین کلی ہوتے ہیں، جو تمام جزئیات کو شامل ہوتے ہیں اسی طرح کل ج ب کی یہ تعبیر ان تمام قضایا کو شامل ہے جو موجبہ کلیہ ہیں۔

صرف ان دو فائدوں کے پیش نظر یہ تعبیر وضع کی گئی ہے، باقی یہ کہ اس تعبیر کے لیے ان ہی دو حروف (ج، ب) کو کیوں خاص کیا گیا، یا ان کا تلفظ یوں نہیں، یوں ہونا چاہئے،..... اس قسم کی مباحث کا چونکہ کوئی خاطر خواہ فائدہ نہیں ہے، اس لیے ان کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔

ج اور ب میں مفہوم و مصداق کے لحاظ سے چار احتمال

کل ج ب میں مفہوم اور مصداق کے لحاظ سے چار احتمال ہو سکتے ہیں، جن میں سے تین احتمال تو باطل ہیں، صرف ایک احتمال درست ہے:

(۱) ج سے مفہوم ج، اور ب سے بھی مفہوم ب مراد ہو، یہ احتمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ جب دونوں سے ان کا مفہوم مراد لے لیا، تو یہ دونوں عینین ہو گئے، اور دو مترادف لفظ ہو گئے، اب اس صورت میں ب کا حمل ج پر معنا نہیں ہوگا، بلکہ صرف لفظ ہوگا، معنا اس واسطے نہیں ہوگا کہ حمل کے لیے تغایر ضروری ہے، اور یہاں چونکہ یہ معنا متحد ہیں، متغایر نہیں ہیں، اس لیے دونوں جگہ ان کا مفہوم مراد لینا درست نہیں ہے۔

(۲) ج سے مراد ہو مصداق ج یعنی افراد، اور ب سے مراد ہو مفہوم ب، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جس پر ج صادق ہو، وہ ب ہے، یہی احتمال درست ہے، یہی یہاں مراد بھی ہے۔

(۳) ج سے مراد ہو مصداق ج یعنی افراد، اور ب سے بھی مراد ہو مصداق ب، شارح نے اس احتمال کو اعتراض کے انداز سے ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ج کے دو اعتبار ہیں ایک اس کا مفہوم اور حقیقت، اور ایک اس کا مصداق یعنی افراد، اسی طرح ب کے بھی دو اعتبار ہیں ایک اس کا مفہوم و حقیقت اور ایک اس کا مصداق یعنی افراد، تو جس طرح دوسرے احتمال میں ج سے مصداق ج مراد لیا گیا ہے، ایسے ہی ب سے بھی مصداق ب مراد لیا جائے نہ کہ اس کا مفہوم، جب موضوع یعنی ج سے مصداق مراد لے سکتے ہیں تو ب سے بھی مصداق مراد ہونا چاہئے، خلاصہ یہ کہ دونوں جگہ ان کے مصداق مراد لیے جائیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس پر موضوع صادق ہو، اس پر بعینہ محمول بھی صادق ہوتا ہے، لیکن اگر دونوں جگہ مصداق اور افراد مراد لیے جائیں تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ دونوں عین ہو جائیں گے، اور محمول کا موضوع کے لیے ضروری الثبوت ہونا لازم آئے گا، کیونکہ جب یہ دونوں عینین ہو گئے ہیں، توشی کا اپنے نفس کے لیے ثبوت چونکہ ضروری ہوتا ہے، اس لیے محمول کا ثبوت موضوع کے لیے اس تقدیر پر ضروری ہو جائے گا، اور یہ

صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے قضایا کا ”ضروریہ“ میں منحصر ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ قضایا تو اور بھی بہت ہیں، جن کی جہت، امکان، دوام اور اطلاق..... ہوتی ہے، حتیٰ کہ اس تقدیر پر ممکنہ خاصہ بھی صادق نہ ہوگا، اور جب امکان صادق نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ تمام قضایا صادق نہیں ہوں گے، کیونکہ امکان تمام قضایا سے اعم ہے، اور دیگر قضایا اس سے انحصار ہیں، اور اعم کی نفی انحصار کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے، اور یہ خرابی اس وجہ سے لازم آرہی ہے کہ دونوں یعنی ج سے مصداق ج اور ب سے بھی مصداق ب مراد لیا گیا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے، بس دوسرا احتمال ہی درست ہے کہ ج سے مصداق ج اور افراد، اور ب سے اس کا مفہوم مراد ہے۔

(۴) ج سے مفہوم ج اور ب سے مصداق ب مراد ہو، یہ بھی باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں قضیہ طبعیہ ہو جاتا ہے، جس کا علوم میں اعتبار نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ج سے مصداق ج اور ب سے مفہوم ب مراد ہے، یہ دوسرا احتمال ہے، یہی مراد ہے، باقی تینوں احتمال درست نہیں ہیں۔

.....☆☆☆.....

معرض کہتا ہے کہ ”کل ج ب“، دو حال سے خالی نہیں یا تو ج کا مفہوم ب کے مفہوم کا عین ہوگا یا غیر، اگر دونوں عین ہوں تو پھر حمل مفید نہ ہوگا، اور اگر دونوں میں تغایر ہو تو یہ بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں پھر ایک کا حمل دوسرے پر محال ہوگا اور یہ کہنا مفتوح ہوگا کہ ان میں سے ایک دوسرا ہے، کیونکہ شئی اپنے غیر کا عین تو ہو نہیں سکتی، جب دونوں احتمال باطل ہیں، لہذا کل ج ب کو اصطلاحاً استعمال کرنا بھی باطل ہے؟

بعض حضرات نے اس کا الزامی جواب دیا ہے کہ معرض نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مفہوم ج اور مفہوم ب دونوں متغایر ہوں تو پھر اس صورت میں احد ہما ہوا لاخر (یعنی ان میں ایک بعینہ وہ دوسرا ہے) کہنا صحیح نہ ہوگا، یہ اس کے مترادف ہے کہ گویا معرض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ الحمل محال، اب مجیب کہتا ہے کہ معرض کا یہ مدعا الحمل محال یہ قضیہ موجبہ ہے اور خود حمل کی صحت پر مشتمل ہے، چنانچہ ”محال“، کو ”حمل“، پر محمول کیا گیا ہے، تو معرض کا قول خود اس کے قول کو باطل کر رہا ہے، اور جو قول اپنے آپ کو باطل کرنے والا ہو، وہ خود باطل ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ حق ہو تو اس کا ایک ساتھ حق اور باطل ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، جب یہ باطل ہے تو آپ کا اعتراض بھی باطل ہے۔

شارح نے اعتراض مذکور کا جو جواب نقل کیا ہے اس کو رد کر رہے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں، کیونکہ معرض یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمارا مدعا الحمل محال قضیہ موجبہ نہیں ہے، بلکہ ہمارا مدعا قضیہ سالبہ ہے اسی الحمل لیس بمفید اولیس بممکن، موجبہ میں تو ابطال شئی نفسہ لازم آتا ہے کیونکہ اس میں محمول کا حکم موضوع کے لیے اس وقت ثابت ہوتا ہے جب موضوع نفس الامر اور خارج میں موجود ہو، لیکن سالبہ میں محمول کا حکم موضوع کے لیے دونوں صورتوں میں ثابت ہو جاتا ہے، نفس الامر میں منتفی عنہ ہو تو، نہ ہو تو، انشاء حکم اس کیلئے ثابت ہو جاتا ہے، تو حاصل یہ ہے کہ قضیہ سالبہ کی صورت میں معرض کا اعتراض لوٹ آتا ہے، کہ کل ج ب کو اصطلاحاً استعمال کرنا باطل ہے؟

اعتراض مذکور کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کر کے کہتے ہیں کہ ب کا مفہوم ج کے مفہوم کے مغایر ہے، لیکن اس پر معترض کا یہ کہنا کہ ”متغایرین کا حمل محال ہے، اسے ہم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ اس وقت محال ہے جب ج پر ب کے حمل سے مراد یہ ہو کہ ج کا مفہوم بعینہ ب کا مفہوم ہے، حالانکہ یہ مراد نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا کہ جن افراد پر ج صادق ہو ان پر ب کا مفہوم صادق ہوگا یعنی موضوع کے مصداق پر محمول کے مفہوم کا حمل ہے، اور ایک ذات پر دو متغایر مفہوم صادق ہو سکتے ہیں، اس میں کوئی بُعد اور استحالہ نہیں ہے جیسے زید پر انسان، کا تب، ضاحک، اور ماشی وغیرہ متغایر مفہوم صادق ہیں۔

فائدہ: شارح کا یہ اعتراض قضیہ کل ج ب کا معنی ذکر کرنے کے بعد ذکر کرنا بیکار ہے، کیونکہ تحقیق سابق سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، غالباً اسی وجہ سے میر سید نے میر قطبی میں کہا ہے ”ان ہذہ شبہاتہ تسک بھانی ابطال الحمل،، یعنی یہ اعتراض ماضی پر نہیں ہے بلکہ ایک شبہ کا تذکرہ ہے جو حمل پر وارد کیا جاتا ہے، شارح نے تحقیق سابق کے بعد اس شبہ کو ذکر کر کے اس کے ضعف پر آگاہ کیا ہے۔

ذات موضوع، وصف موضوع اور عنوان موضوع کا مطلب

جس چیز پر ”ج“، صادق ہو یعنی اس کے افراد، اس کو ذات موضوع کہتے ہیں، اور ج کے مفہوم اور اس کی حقیقت کو وصف موضوع اور عنوان موضوع کہتے ہیں، اس کو ”عنوان“، اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے ج کی ذات، جو درحقیقت محکوم علیہ ہے، کی معرفت حاصل ہوتی ہے، گویا یہ اس کا عنوان اور پتہ ہے، جس طرح خط یا کوئی تحریر عنوان سے وہم پہچانی جاتی ہے، اسی طرح موضوع کی ذات اس کے مفہوم اور عنوان سے پہچانی جاتی ہے۔

یہ عنوان کبھی موضوع کی عین ذات ہوتا ہے جیسے کل انسان حیوان، اس میں لفظ ”انسان“، وصف موضوع ہے، اور انسان کے افراد زید..... ذات موضوع ہیں اور انسان کی حقیقت بعینہ اس کے تمام افراد کی بھی ماہیت ہے۔ اور کبھی عنوان موضوع، ذات موضوع کا جزء ہوتا ہے جیسے کل حیوان حساس، اس میں حیوان ہونے کا حکم انسان کے افراد..... پر بھی ہے، اور دوسری اشیاء مثلاً فرس..... وغیرہ پر بھی ہے، لیکن حیوان ان سب کی حقائق کا جزء ہے، ان کی عین ماہیت نہیں ہے۔

اور کبھی عنوان موضوع، ذات موضوع سے خارج ہوتا ہے، جیسے کل ماش حیوان، اس میں ”مش“، کا حکم افراد انسان پر بھی ہے، لیکن ”چلنا“، ان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے، بلکہ حقیقت سے خارج ہے، اور عرض عام ہے۔ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ قضیہ کا مفہوم دو عقدوں کی طرف راجع ہوتا ہے:

- (۱) عقد وضع: اسے کہتے ہیں جس میں ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو، گویا ذات موضوع کا اپنے وصف کے ساتھ متصف ہونا ایک قید ہے، اسی کو شارح نے ترکیب تقییدی کہا ہے۔
- (۲) عقد حمل: اسے کہتے ہیں جس میں ذات موضوع وصف محمول کے ساتھ متصف ہو، یہ ترکیب خبری ہے۔

فہمنا ثلثہ اشیاء، محصورات کی بحث میں تین چیزیں ہیں (۱) ذات موضوع (۲) وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق (۳) وصف محمول کا ذات موضوع پر صدق، ان میں سے ہر ایک کی بالترتیب تشریح مندرجہ ذیل ہے۔

ذات موضوع سے مطلق افراد مراد نہیں

شارح فرماتے ہیں کہ ذات موضوع سے مطلق افراد مراد نہیں ہیں خواہ وہ افراد حقیقیہ ہوں یا اعتباریہ بلکہ اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر وصف موضوع نوع ہو، یا وہ چیز ہو جو نوع کے مساوی ہو یعنی فصل اور خاصہ، تو اس صورت میں ذات موضوع سے صرف ”افرادِ خفصیہ“ مراد ہوتے ہیں اور انہیں پر حکم ہوگا، نوع جیسے کل انسان.....، فصل جیسے کل ناطق.....، خاصہ جیسے کل ضاحک.....، ان میں زید، خالد.....، افرادِ خفصیہ پر حکم ہے، اور اگر وصف موضوع جنس ہو یا جنس کے مساوی یعنی عرض عام ہو تو اس صورت میں افرادِ خفصیہ اور نوعیہ دونوں پر حکم ہوگا، جنس جیسے کل حیوان.....، اور عرض عام جیسے کل ماش.....، ان میں حکم حیوان کے اشخاص زید، محمود..... پر اور طبائع نوعیہ یعنی انسان، فرس.....، دونوں پر ہے، آپ نے دیکھا کہ ایک کلی مثلاً حیوان جس طرح افراد زید، بکر وغیرہ پر صادق آ رہی ہے، اسی طرح ان کے نوع یعنی انسان پر بھی صادق ہے، اسی سے یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی جو مناطقہ سے سنی جاتی ہے کہ بعض کلیات کا حمل نوع پر بھی ہوتا ہے، اور ساتھ ساتھ اس نوع کے افراد پر بھی ہوتا ہے۔

بعض افاضل یہ فرماتے ہیں کہ وصف موضوع نوع ہو، یا مساوی نوع، جنس ہو یا مساوی جنس، علی الاطلاق قضایا میں حکم ”افرادِ خفصیہ“ پر منحصر ہے، یہ قول قریب الی التحقيق ہے، کیونکہ طبیعت نوعیہ کا وجود فی الخارج مستقل نہیں ہوتا، بلکہ اشخاص و افراد کے ضمن میں ہوتا ہے، اس لیے محمول کے ساتھ اصلاً اشخاص ہی متصف ہوتے ہیں، اور اشخاص کے ضمن میں طبیعت نوعیہ بھی متصف ہوتی ہے، اور یہ قول اس لیے بھی تحقیق کے قریب ہے کہ یہاں صرف انہیں قضایا سے بحث و تحیص اور گفتگو پیش نظر ہے جو علوم حکمیہ میں مستعمل ہوتے ہیں، اور جن کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور وہ قضایا جن کے محمولات کے ساتھ طبائع متصف ہوتی ہیں، وہ علوم حکمیہ میں معتبر اور مستعمل نہیں ہوتے، اور اگر کہیں ان کا ذکر ہوتا ہے تو وہ ضمننا و استطراداً ہوتا ہے، مقصود بالذات کی حیثیت سے نہیں ہوتا۔

وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق بالا مکان یا بالفعل

معلم ثانی ابونصر فارابی کے نزدیک وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق بالا مکان ہوتا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک کل ج ب میں ج سے وہ تمام افراد مراد ہیں جن پر ج کا اطلاق ممکن ہو، چاہے وہ وصف عنوانی کے ساتھ بالفعل متصف ہوں، یا بالفعل متصف تو نہ ہوں، لیکن ان کا متصف ہونا کسی زمانہ میں ممکن ہو، اگرچہ وصف موضوع اس سے دائمی طور پر مسلوب ہو، اور شیخ بوعلی سینا کے نزدیک یہ صدق بالفعل ہوتا ہے، چاہے یہ صدق ماضی میں ہو، حال یا استقال میں ہو، لہذا ان کے نزدیک ج سے صرف وہ افراد مراد ہوں گے جو تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں وصف

عنوانی کے ساتھ متصف ہوں، لیکن وہ افراد جن سے وصف موضوع دائمی طور پر منسوب ہو، وہ بالفعل کی صورت میں ج میں داخل نہیں ہیں، جیسے کل اسود.....، فارابی کے نزدیک یہ سواد کا حکم رومیوں کو بھی شامل ہوگا، کیونکہ نفس ماہیت انسانیہ کے اعتبار سے رومیوں کا سواد کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے، لیکن شیخ کے مذہب کے مطابق ”اسود، رومیوں کو شامل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ان کے نزدیک تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں وصف موضوع کے ساتھ اتصاف ضروری ہے، اور رومی چونکہ کبھی بھی سواد کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا اس لیے وہ شیخ کے نزدیک ”اسود، کے حکم میں شامل نہیں ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ شیخ کا مذہب عرف کے زیادہ قریب ہے، کیونکہ عرف میں ”اسود، کا حکم صرف انہیں اشیاء پر لگایا جاتا ہے، جو صفت سواد کے ساتھ متصف ہوں، اور وہ شی جس سے دائمی طور پر سواد منسوب ہو وہ عرفاً سواد کے حکم میں نہیں آتی، اور اس پر سواد کے احکام جاری نہیں کئے جاتے۔

وصف محمول ذات موضوع پر کبھی جہت ”ضرورہ، کبھی بالامکان، کبھی بالفعل اور کبھی بالدوام صادق آتا ہے، اس کی تفصیلی بحث عنقریب موجهات میں آرہی ہے۔

وَإِذَا تَقَرَّرَتْ هَذِهِ الْأَصُولُ فَنَقُولُ قَوْلَنَا كُلُّ جَ بٍ يُعْتَبَرُ تَارَةً بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ وَ تَسْمَى جَ حَقِيقَةً كَأَنَّهَا حَقِيقَةُ الْقَضِيَّةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْعُلُومِ وَأُخْرَى بِحَسَبِ الْخَارِجِ وَ تَسْمَى خَارِجِيَّةً وَالْمَرَادُ بِالْخَارِجِ الْخَارِجُ عَنِ الْمَشَاعِرِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَنُعْنِي بِهِ كُلُّ مَا لَوْ وَجَدَ كَانَ جَ مِنْ الْأَفْرَادِ الْمُمَكِّنَةِ فَهُوَ بَحِثٌ لَوْ وَجَدَ كَانَ بَ فَالْحُكْمُ فِيهِ لَيْسَ مَقْصُورًا عَلَى مَا لَهُ وَجُودٌ فِي الْخَارِجِ فَقَطُّ بَلْ عَلَى كُلِّ مَا قُدِّرَ وَجُودُهُ سَوَاءٌ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ أَوْ مَعْدُومًا فَحَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فَالْحُكْمُ فِيهِ عَلَى أَفْرَادِهِ الْمُقَدَّرَةِ الْوُجُودِ كَقَوْلِنَا كُلُّ غُنَّاءٍ طَائِرٌ إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فَالْحُكْمُ لَيْسَ مَقْصُورًا عَلَى أَفْرَادِهِ الْمَوْجُودَةِ بَلْ عَلَيْهَا وَعَلَى أَفْرَادِهِ الْمُقَدَّرَةِ الْوُجُودِ بِضَافٍ كَقَوْلِنَا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَإِنَّمَا قَيَّدَ الْأَفْرَادَ بِالْإِمْكَانِ لِأَنَّهُ لَوْ أُطْلِقَتْ لَمْ يَصْدُقْ كَلِمَةً أَصْلًا أَمَّا الْمَوْجِبَةُ فَلِأَنَّهُ إِذَا قِيلَ كُلُّ جَ بٍ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ فَنَقُولُ لَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ جَ الَّذِي لَيْسَ بَ لَوْ وَجَدَ كَانَ جَ وَلَيْسَ بَ فَبَعْضُ مَا لَوْ وَجَدَ كَانَ جَ فَهُوَ بَحِثٌ لَوْ وَجَدَ كَانَ لَيْسَ بَ وَإِنَّهُ يُنَاقِضُ قَوْلَنَا كُلُّ جَ بٍ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ لَا يُقَالُ هَبْ أَنْ جَ الَّذِي لَيْسَ بَ لَوْ وَجَدَ كَانَ جَ وَلَيْسَ بَ وَلَكِنْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ يَصْدُقُ جَ بَعْضُ مَا لَوْ وَجَدَ كَانَ جَ فَهُوَ بَحِثٌ لَوْ وَجَدَ كَانَ جَ وَلَيْسَ بَ فَإِنَّ الْحُكْمَ فِي الْقَضِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَفْرَادِ جَ وَمِنْ الْجَانِبِ أَنْ لَا يَكُونُ جَ الَّذِي لَيْسَ بَ مِنْ أَفْرَادِ جَ فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا كُلَّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ فَلَا إِنْسَانَ الَّذِي لَيْسَ بِحَيَوَانٍ لَيْسَ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ الْكُلِّيَّ يَصْدُقُ عَلَى أَفْرَادِهِ وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ بِصَادِقٍ عَلَى الْإِنْسَانِ الَّذِي لَيْسَ بِحَيَوَانٍ لِأَنَّا نَقُولُ قَدْ سَبَقَتْ

الإشارة في مَطْلَعِ بابِ الكلياتِ إلى أَنَّ صِدْقَ الكَلِمَةِ على أفرادِهِ ليس بمعتبرٍ بحسبِ نفسِ الأمرِ بل بحسبِ مُجَرَّدِ الْقَرَضِ فإذا قُرِضَ إنسانٌ ليس بحيوانٍ فقد قُرِصَ أَنَّهُ إنسانٌ فيكونُ مِنْ أفرادِهِ وأَمَّا السَّالِيَةُ فَلِأَنَّهُ إِذَا قِيلَ لاشئى من ج ب فنقولُ أَنَّهُ كاذِبٌ لِأَنَّ ج الذى هو ب لو وُجِدَ كان ج وب فبعضُ ما لو وُجِدَ كان ج فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان ب وهو لنا قِصٌّ قولنا لاشئى ممَّا لو وُجِدَ كان ج فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان ب ولمَّا قَيَّدَ الموضوعُ بالإمكانِ انْدَفَعَ الاعتراضُ لِأن ج الذى ليس ب فى الإيجابِ وج الذى ب فى السَّلْبِ وإن كان فرداً لِحَ لَكِنْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ممتنعُ الوجودِ فى الخارجِ فلا يصدقُ بعضُ ما لو وُجِدَ كان ج من الأفرادِ المُمكنَةِ فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان ليس ب ولا بعضُ ما لو وُجِدَ كان ج من الأفرادِ المُمكنَةِ فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان ب فلا يلزَمُ كَذِبُ الكليتينِ وَلَمَّا أُعْتَبِرَ فى عَقْدِ الوَضْعِ الاتصالُ وهو قولنا لو وُجِدَ كان ج وكذا فى عَقْدِ الحَمْلِ وهو قولنا لو وُجِدَ كان ب

والاتصالُ قد يكونُ بطريقِ اللزومِ كقولنا إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ وقد يكونُ بطريقِ الاتِّفَاقِ كقولنا انكان الإنسانُ ناطقاً فالحمَارُ ناهقٌ فَسَّرَهُ صاحبُ الْكُشْفِ وَمَنْ تَابَعَهُ بِاللُّزُومِ فقالوا معنى قولنا كلُّ ما لو وُجِدَ كان ج فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان ب أَنَّ كُلَّ ما هو ملزومٌ لِحَ فهو ملزومٌ لب وليتْ شِعْرَى لِمَ لَمْ يَكْتَفُوا بِمَطْلَقِ الاتصالِ حتى لَزِمَهُمْ خُرُوجُ أَكْثَرِ الْقَضَايَا عن تَفْسِيرِهِمْ لِأَنَّهُ لَا يَنْطَبِقُ الْأَعْلَى قِضيةً يكونُ وصفُ موضوعها وَوَصْفُ مُحْمُولِهَا لازِمِينَ لِذَاتِ الموضوعِ وأَمَّا الْقَضَايَا الَّتِي أَحَدُ وَصَفَيْهَا أَوْ كِلَاهُمَا غَيْرُ لازِمٍ فَخَارِجَةٌ عن ذلك وَلَزِمَهُمْ أَيْضاً حَصْرُ الْقَضَايَا فى الضَّرُورِيَّةِ إِذْ لا معنى للضَّرُورَةِ اللَّزُومِ وَوَصْفِ الْمُحْمُولِ لِذَاتِ الموضوعِ بَلْ فى أَخْصَ من الضَّرُورِيَّةِ لاعتبارِ لزومِ وصفِ الموضوعِ فى مفهومِ القضيةِ وعدمِ اعتباره فى مفهومِ الضَّرُورِيَّةِ وَقَدْ وَقَعَ فى بَعْضِ النُّسخِ كلُّ ما لو وُجِدَ كان ج بالواوِ العاطفةِ وهو خطأ فاحِشٌ لِأَنَّ كُلَّ ج لازِمٌ لوجودِ الموضوعِ على مَا فَسَّرَهُ بِهِ ولا معنى للواوِ العاطفةِ بينِ اللازمِ والملزومِ على أن ذلك ليس بمشْتَبِهٍ أَيْضاً على أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ فَإِنْ لَوْ حُرِفَ الشَّرْطُ وَلا بُدَّ لَهُ من جوابٍ وجوابُهُ ليس قولنا فهو بحيثُ لِأنه خَيْرُ المبتدأِ بل كان ج وجوابُ الشرطِ لَا يُعْطَفُ عَلَيْهِ وأما الثَّانِي فَيُرَادُ بِهِ كُلُّ ج فى الخارجِ فهو ب فى الخارجِ والحكمُ فيه على الموجودِ فى الخارجِ سواءَ كان اتصافُهُ بِج حالِ الحكمِ أَوْ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ لِأَنَّ مَا لَمْ يُوْجَدْ فى الخارجِ أَزْلاً وَأَبْداً يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ ب فى الخارجِ وَإِنَّمَا قَالَ سِوَاءَ كان حالُ

الحکم او قَبْلَهُ او بَعْدَهُ دَفْعًا لَتَوَهُم من ظَنُّ أَنْ مَعْنَى ج ب هو اتصاف الجیم بالبائیة حال كونه موصوفاً بالجیمية فَإِنَّ الحَکْمَ لیس علی وصفِ الجیم حتی یَجِبَ تحقُّقُهُ حال تحقُّقِ الحَکْمِ بل علی ذاتِ الجیم فلا یَسْتَدْعِی الحَکْمُ إِلَّا وجودَهُ وَأَمَّا اتصافُهُ بالجیمية فلا یَجِبُ تحقُّقُهُ حال الحَکْمِ فاذا قلنا کُلُّ کاتِبٍ ضاحِکٌ فلیس من شرطِ کونِ ذَاتِ الکاتِبِ موضوعاً أَنْ یَکُونَ کاتِباً فی وقتِ کونه موصوفاً بالضحک بل یُکْفِی فی ذَٰلِکَ أَنْ یَکُونَ مَوْصُوفاً بِالکاتِیةِ فی وقتِ مَا حتی یردُّ قولنا کُلُّ نائمٍ مستیقِظٌ وان کان اتصافُ ذَاتِ النائمِ بالوصفین إنما هو فی وقتین لا یقال ههنا قضا یا لَا یُمْکِنُ اخذُهَا بِأَحَدِ الاعتبارینِ وهی الّتی موضوعاتها ممتنعة کقولنا شریک الباری ممتنعٌ وکل ممتنعٍ فهو معدومٌ وَالْفَنُّ یَجِبُ أَنْ یَکُونَ قَوَاعِدُهُ عامَّةً لانا نقول القومُ لَا یزعمون انحصارَ جمیعِ القضايا فی الحقیقیة والخارجیة بل زَعَمُهم ان القضيةَ المستعملة فی العلوم مأخوذة فی الْأَغْلَبِ بِأَحَدِ الاعتبارینِ فلهذا وضعوهما واستخرجوا أَحْکَامَهُمَا لِیَنْتَفِعُوا بِذَٰلِکَ فی العلوم وَأَمَّا القضا یا الّتی لَا یُمْکِنُ اخذُهَا باحدِ هذینِ الاعتبارینِ فلم یُعَرَفْ بعدُ احکامُها، وتعمیمُ القواعدِ انما هو بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الانسانیةِ

ترجمہ: اور جب یہ اصول ثابت ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا قول کل ج ب کبھی بحسب الحقیقہ معتبر ہوتا ہے، اور اس وقت قضیہ کو حقیقیہ، کہا جاتا ہے، گویا وہ علوم میں استعمال ہونے والے قضیہ کی حقیقت ہے، اور کبھی بحسب الخارج معتبر ہوتا ہے، جس کو ”خارجیہ“، کہا جاتا ہے، اور ”خارجیہ“ سے خارج عن الحواس مراد ہے، اول سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ افراد ممکنہ میں سے ہر وہ فرد جو موجود ہو کر ج ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے ب ہوگا، پس اس میں حکم صرف اسی پر منحصر نہ ہوگا جس کا خارج میں وجود ہو بلکہ ہر اس فرد پر حکم ہوگا جس کا وجود مفروض ہو، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا معدوم ہو، اب اگر وہ موجود نہ ہو تو حکم فرضی وجود والے افراد پر ہوگا جیسے کل عنقاء طائر، اور اگر موجود ہو تو حکم صرف افراد موجودہ پر ہی نہ ہوگا بلکہ ان پر اور مفروض الوجود سب پر ہوگا، جیسے کل انسان حیوان۔

اور بیشک ”افراد“ کو ”امکان“ کے ساتھ مقید کیا ہے، کیونکہ اگر مطلق رکھا جائے تو کوئی کلیہ صادق نہ ہوگا، موجبہ تو اس لیے کہ جب اس اعتبار سے کل ج ب کہا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ ج جو لیس ب ہے، اگر وہ موجود ہو تو ج اور لیس ب ہوگا، تو بعض وہ فرد موجود ہو کر ج ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے ”لیس ب“ ہوگا، حالانکہ یہ ہمارے قول کل ج ب کے منقض ہے۔

نہ کہا جائے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ وہ ج ”لیس ب“ ہے، اگر وہ موجود ہو تو ج اور لیس ب ہوگا، لیکن ہم یہ

تسلیم نہیں کرتے کہ اس وقت ”بعض مالو و جد کان ج فہو بحیث لو و جد کان ج و لیس ب“، بھی صادق ہوگا، کیونکہ قضیہ میں حکم ج کے افراد پر ہوتا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ وہ ج، جو لیس ب ہے، وہ ج کے افراد میں سے نہ ہو، اس لیے کہ جب ہم یہ کہیں کہ کل انسان حیوان، تو وہ انسان جو حیوان نہیں ہے، وہ انسان کے افراد میں سے نہیں ہے، کیونکہ کلی تو اپنے افراد پر صادق ہوتی ہے، اور انسان اس انسان پر صادق نہیں ہے جو حیوان نہ ہو؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ باب کلیات کے آغاز میں اس بات کی طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر نفس الامر کے لحاظ سے معتبر نہیں بلکہ محض فرض کے لحاظ سے معتبر ہے، اور جب کوئی انسان، لیس حیوان فرض کر لیا گیا تو اس کا انسان ہونا مفروض ہوا، لہذا وہ (بھی) انسان کے افراد میں سے ہوگا۔

اور سالیہ تو وہ اس لیے کہ جب لاشیٰ من ج ب کہا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کاذب ہے، کیونکہ وہ ج جو ب ہے اگر وہ موجود ہو تو ج اور ب ہوگا، تو بعض وہ افراد جو موجود ہو کر ج ہوں، تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے ب ہوں گے، اور یہ ہمارے قول ”لاشیٰ ممالو و جد کان ج فہو بحیث لو و جد کان ب“ کے منافی ہے، اور جب موضوع کو امکان کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو اعتراض ختم ہو گیا، کیونکہ وہ ج جو ایجاب میں لیس ب ہے، اور وہ ج جو سلب میں ب ہے، وہ اگر چہ ج کا فرد ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ وہ خارج میں ممتنع الوجود ہو، اس لیے اس صورت میں ”بعض مالو و جد کان ج من الافراد الممكنۃ فہو بحیث لو و جد کان لیس ب“ صادق نہ ہوگا، اور نہ یہ صادق ہوگا کہ ”بعض مالو و جد کان ج من الافراد الممكنۃ فہو بحیث لو و جد کان ب“، لہذا دونوں کلیوں کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔

اور جب عقد وضع میں اتصال کا اعتبار کیا گیا اور وہ ہمارا قول: ”لو و جد کان ج“، ہے، اسی طرح عقد حمل اور وہ ہمارا قول: ”لو و جد کان ب“، ہے، اور اتصال کبھی بطریق لزوم ہوتا ہے، جیسے ”اگر سورج نکلے گا تو دن ہوگا“، اور کبھی بطریق اتفاق ہوتا ہے جیسے ”اگر انسان ناطق ہے تو گدھانا ہق ہے“، تو اس کی صاحب کشف اور اس کے تبعین نے لزوم سے تفسیر کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ کل مالو و جد کان ج فہو بحیث لو و جد کان ب ”کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ فرد جو ج کا ملزوم ہے، تو وہ ب کا ملزوم ہے، اور کاش مجھے اس کا علم ہوتا کہ انہوں نے مطلق اتصال پر کیوں نہ اکتفا کیا، یہاں تک کہ ان کی تفسیر سے اکثر قضایا کا خروج لازم آ گیا، کیونکہ ان کی تفسیر صرف اسی قضیہ پر منطبق ہوتی ہے جس کے وصف موضوع اور وصف محمول دونوں ذات موضوع کو لازم ہوں، رہے وہ قضایا جن کا ایک وصف یا دونوں وصف لازم نہ ہوں تو وہ اس سے خارج ہیں، اور ان کی تفسیر پر قضایا کا ضروریہ میں منحصر ہونا بھی لازم آ گیا، اس لیے کہ ضروریہ کے یہی معنی ہیں کہ ذات موضوع کے لیے وصف محمول لازم ہو، بلکہ ضروریہ سے بھی انحصار میں منحصر ہونا لازم

آیا کیونکہ قضیہ کے مفہوم میں وصف موضوع کے لزوم کا اعتبار ہے، اور ضروریہ کے مفہوم میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔

اور بعض نسخوں میں ”کل مالو وجدو کان ج“، واو عاطفہ کے ساتھ ہے جو غلطی ہے، کیونکہ ”کان ج“، موضوع کے وجود کے لیے لازم ہے، ماتن کی ذکر کردہ تفسیر کے مطابق، اور لازم لزوم کے درمیان واو عاطفہ کے کوئی معنی ہی نہیں، علاوہ ازیں یہ بات اہل عربیہ پر بھی مشتبہ نہیں، کیونکہ ”لو“، حرف شرط ہے جس کا جواب ضروری ہے، اور اس کا جواب ہمارا قول ”فہو بحیث“، نہیں ہے، اس لیے کہ وہ تو مبتدا کی خبر ہے، بلکہ ”کان ج“، جواب شرط ہے، اور جواب شرط کو شرط پر معطوف نہیں کیا جاتا۔

رہا ثانی (بحسب الخارج) تو اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جوشی خارج میں ج ہے، وہ خارج میں ب ہے، اور اس میں موجود فی الخارج پر حکم ہوتا ہے، خواہ ج کے ساتھ اس کا اتصاف حکم کے وقت ہو یا اس سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو، کیونکہ جوشی خارج میں کبھی بھی موجود نہ ہو، اس کا خارج میں ب ہونا محال ہے، ماتن نے ”سواء کان حال الحکم او قبلہ او بعدہ“، اس شخص کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہا ہے، جس نے یہ سمجھا ہے کہ ج ب کا معنی یہ ہے کہ جیم بائیت کے ساتھ متصف ہو اس حال میں کہ جیم جیمیت سے موصوف ہو، کیونکہ حکم وصف جیم پر نہیں ہے، تا کہ حکم کے تحقق کے وقت اس کا تحقق ضروری ہو، بلکہ ذات جیم پر حکم ہوتا ہے، تو حکم صرف اس کے وجود کا متقاضی ہے، رہا اس کا جیمیت سے متصف ہونا تو حکم کے وقت اس کا تحقق ضروری نہیں، پس جب ہم کل کا تب ضاحک کہیں تو ذات کا تب کے موضوع ہونے کے لیے شرط نہیں کہ وہ ضحک کے ساتھ موصوف ہونے کے وقت کا تب ہو، بلکہ کسی نہ کسی وقت میں اس کا کاتبیت کے ساتھ موصوف ہونا کافی ہے، یہاں تک کہ کل ناظم مستقیظ صادق ہوگا، اگرچہ ذات ناظم کا اتصاف دو وصفوں کے ساتھ دو وقتوں میں ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ یہاں کچھ ایسے قضایا بھی ہیں جن کو اعتبارین میں سے کسی ایک اعتبار سے بھی نہیں لیا جاسکتا، اور یہ وہ قضایا ہیں جن کے موضوعات ممتنع ہوں، جیسے شریک الباری ممتنع، کل ممتنع معدوم، اور فن کے قواعد کا عام ہونا ضروری ہے؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ قوم تمام قضایا کے حقیقیہ اور خارجیہ میں منحصر ہونے کی قائل نہیں، بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ قضیہ جو علوم میں مستعمل ہے وہ اکثر احاد الاعتبارین کے ساتھ ماخوذ ہے، اسی لیے قوم نے ان کو وضع کیا ہے، اور ان کے احکام بیان کئے ہیں، تا کہ ان سے علوم میں فائدہ اٹھائیں، رہے وہ قضایا جن کو کسی ایک اعتبار کے ساتھ بھی لینا ممکن نہیں تو ان کے تو ابھی تک احکام ہی معلوم نہیں، اور قواعد کی تعلیم انسانی طاقت کے بقدر ہی ہوا کرتی ہے۔

قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ

شارح فرماتے ہیں کہ جب سابقہ اصول ثابت ہو گئے تو اب ہم آپ کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کل ج ب کا یعنی قضیہ کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے، کبھی تو اس کا استعمال بحسب الحقیقہ ہوتا ہے، اور کبھی بحسب الخارج، اگر قضیہ میں حکم بحسب الحقیقہ ہو تو اسے قضیہ حقیقیہ کہتے ہیں، اس کو حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ج گویا اس قضیہ کی حقیقت ہے جو علوم میں مستعمل ہوتا ہے، اور اگر کل ج ب یعنی قضیہ میں حکم بحسب الخارج ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہتے ہیں، اس ج کو خارجیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشاعر یعنی حواس خمسہ سے خارج ہوتا ہے، شارح ہر ایک کی تشریح کر رہے ہیں۔

اما الاول: بحسب الحقیقہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فرد جو پایا جائے، اور وہ افراد ممکنہ میں سے ہو، تو اس حیثیت سے کہ وہ پایا جائے، ب بھی ہوگا، قضیہ حقیقیہ میں محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے ان تمام افراد پر ہوتا ہے جو نفس الامر میں ممکن ہوں، اس میں حکم صرف ان افراد تک ہی محدود نہیں ہوتا، جو خارج میں موجود ہیں، بلکہ یہ حکم ہر اس فرد کو بھی شامل ہوتا ہے جس کا وجود مفروض ہو، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا بالکل معدوم ہو اب اگر موضوع ایسا ہو کہ خارج میں اس کے کل افراد معدوم ہوں تو اس وقت یہ حکم افراد مقدرہ مفروضہ پر ہوگا جیسے کل غنقاء، طائر، غنقاء اگرچہ خارج میں نہیں ہے لیکن یہ حکم اس کے لیے بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لیے کہ اس کا وجود مقدرہ مفروض ہے۔

اور اگر خارج میں موضوع کے افراد موجود ہوں تب بھی حکم صرف افراد موجودہ پر ہی منحصر نہیں ہوگا، بلکہ افراد موجودہ اور مقدرہ، مفروضہ دونوں پر ہوگا، جیسے کل انسان حیوان اس میں حیوانیت کا حکم ان انسانوں کے لیے بھی ہے جو اس وقت موجود ہیں، اور ان کے لیے بھی جو قیامت تک پیدا ہوں گے۔

متن میں ہے..... من الافراد الممكنة، اس میں افراد کے ساتھ ”امکان“ کی قید لگائی، کیونکہ اگر یہ قید نہ لگائی جائے تو پھر کوئی کلیہ صادق نہ ہوگا نہ موجبہ کلیہ اور نہ سالبہ کلیہ، اما الموجبة..... اگر افراد کے ساتھ امکان کی قید نہ لگاتے تو قضیہ موجبہ کلیہ صادق نہ آتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کل ج ب کا اس اعتبار سے مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فرد جو پایا جائے، اور افراد ممکنہ میں سے بھی ہو، تو وہ ج ہوگا، تو اس حیثیت سے کہ وہ ج ہوگا، ب بھی ہوگا یہ موجبہ کلیہ ہے، لیکن موضوع کے وہ افراد جو متنتج ہونے کی وجہ سے نفس الامر میں محمول کے ساتھ متصف نہیں ہیں، ان کے اعتبار سے سالبہ جز یہ صادق آئے گا، یعنی بعض ج لیس ب صادق ہوگا، کل ج ب اس صورت میں صادق نہیں ہو سکتا، ورنہ تو اجتماع تقيہین لازم آئے گا جو محال ہے، لہذا جب موجبہ کلیہ صادق نہیں تو اس کی نقیض سالبہ جز یہ صادق ہوگی، شارح نے سالبہ جز یہ کو یوں تعبیر کیا: بعض بالوجود کان ج فهو بحيث لو وجد كان ج وليس ب۔

معرض سالبہ جز یہ کے صدق پر منع وارد کرتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے کہ ج کے وہ افراد مقدرہ جو ب نہیں، وہ اگر ج ہوں گے تو لیس ب ہوں گے، لیکن یہ جو آپ نے کہا کہ اس کی نقیض سالبہ جز یہ صادق ہوگی، یہ ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ قضیہ میں حکم ج کے افراد پر ہوتا ہے، اور یہاں یہ امکان موجود ہے کہ وہ فرضی ج

جولیس ب ہے، ج کے افراد سے ہی نہ ہو، بلکہ اس سے خارج ہو، جیسے یوں کہا جائے کل انسان حیوان اس میں وہ تمام انسان داخل ہیں جو حیوان ہیں، لیکن اگر کوئی ایسا انسان ہو جو حیوان نہ ہو تو وہ اس میں سرے سے شامل ہی نہیں، ہاں اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان ایک کلی ہے جو اپنے تمام افراد کو شامل ہوتی ہے، لیکن وہ انسان جولیس بخو ان ہو وہ اس میں داخل نہیں، اور نہ ہی لفظ انسان اس پر صادق ہوتا ہے، جب یہ بات ہے تو سالبہ جزئیہ صادق نہیں، لہذا اس کی نقیض موجبہ کلیہ ہی صادق ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کلیات کی بحث کے آغاز میں اس طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر نفس الامر کے اعتبار سے ضروری نہیں ہوتا بلکہ وہ تو محض فرضی احتمال پر مبنی ہوتا ہے، اس لیے جب ایک ایسی شے کو انسان فرض کیا گیا جولیس بخو ان ہے تو وہ بھی انسان کے افراد سے ہوگی، لہذا اس اعتبار سے سالبہ جزئیہ صادق ہے معترض کی اس پر منع وارد کرنا درست نہیں۔

واما السالبہ..... اگر افراد کے ساتھ امکان کی قید نہ لگائی جائے تو سالبہ کلیہ بھی صادق نہ ہوتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ لاشی من ج ب، یہ سالبہ کلیہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ج کا ہر وہ فرد جو پایا جائے اور وہ افراد ممکنہ میں سے ہو، تو اس حیثیت سے کہ وہ ج ہے ب نہیں، خصم کہتا ہے کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، یہ کاذب ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ج کا کوئی ایک فرد ایسا بھی ہو جو ب ہو لہذا سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ صادق آگئی، جس کو شارح نے یوں تعبیر کیا: بعض مالو وجد کان ج فھو بحیث لو وجد کان ب۔

لیکن جب افراد کے ساتھ ”امکان“ کی قید لگا دی گئی تو دونوں اعتراض ختم ہو گئے، پہلا اعتراض تو اس طرح کہ وہ ج جو پہلی صورت یعنی ایجاب میں، لیس ب ہے، اور وہ ج جو دوسری صورت یعنی سلب میں، لیس ب نہیں ہے، یعنی ب ہے، یہ اگرچہ ج کے افراد مقدرہ مفروضہ ہیں لیکن چونکہ یہاں ان افراد سے بحث ہو رہی ہے جن کا وجود نفس الامر میں ممکن ہو، متمنع نہ ہو، جبکہ یہ دونوں مثالیں محض فرضی احتمال پر مبنی ہیں، اور خارج میں متمنع الوجود ہیں اس لیے وہ موضوع سے خارج ہیں، چنانچہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ بعض مالو وجد کان ج من الافراد الممكنة فھو بحیث لو وجد کان لیس ب صادق نہیں ہوگی، اسی طرح دوسری صورت میں سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ بعض مالو وجد کان ج من الافراد الممكنة فھو بحیث لو وجد کان ب صادق نہیں ہوگی، اور موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ صادق ہوں گے فلا یلزم کذب الکلیتین۔

عقد وضع اور حمل میں کون سا اتصال ہے

متن میں ”لو وجد کان ج“، عقد وضع ہے، اور ”لو وجد کان ب“، عقد حمل ہے، ان کے درمیان اتصال ہوتا ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ ان میں اتصال کی کوئی قسم کارفرما ہے، کیونکہ اتصال کی تو دو قسمیں ہیں (۱) لزومیہ جیسے اگر سورج نکلے گا تو دن ہوگا، (۲) اتفاقیہ جیسے اگر زید انسان ہے تو گدھانا ہتی ہے، اس کی تفسیر صاحب کشف اور ان کے

مبتعین اور ماتن وغیرہ نے ”لزوم“ سے کی ہے اور کہا ہے کہ ”کل مالو وجد کان ج فھو بحیث لو وجد کان ب“، کے معنی ہیں: کل ماھو ملزوم لھج فھو ملزوم لب، گویا عقد وضع اور عقد حمل میں جو قضیہ شرطیہ ہے، ان حضرات نے دونوں سے متصل لزومیہ مراد لیا ہے، لیکن شارح اس تفسیر پر نالاں ہیں، اور ان کا نالاں ہونا بجا بھی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر ماتن اتصال کو مطلق چھوڑ دیتے تو اچھا ہوتا، جب انہوں نے ”لزوم“ کی قید لگا دی تو اس سے مندرجہ ذیل خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) ان کی اس تفسیر سے قضیہ حقیقیہ کی تعریف سے بہت سے قضایا خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ بھی قضایا ہیں، کیونکہ یہ تعریف صرف اسی قضیہ پر صادق آتی ہے جس میں وصف موضوع اور وصف محمول دونوں، ذات موضوع کے لیے لازم اور ضروری ہوں، اور جن قضایا میں یہ دونوں یا ان میں سے ایک غیر لازم ہو تو وہ قضایا تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں، اگر اتصال سے مطلق اتصال مراد لیا جاتا تو قضیہ حقیقیہ کی یہ تعریف حملیہ مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ اور دائمہ مطلقہ سب پر صادق آتی، کیونکہ ان قضایا میں محمول موضوع کے لیے لازم نہیں ہوتا۔

(۲) اتصال لزوم کی صورت میں قضایا کا ”ضروریہ“، میں منحصر ہونا لازم آئے گا، کیونکہ ضروریہ میں ذات موضوع کے لیے وصف محمول کا لزوم ہوتا ہے۔

(۳) بلکہ قضیہ ضروریہ میں سے بھی صرف اس قضیہ ضروریہ پر قضایا کو منحصر کرنا لازم آئے گا جس میں وصف موضوع ذات موضوع کے لیے لازم ہو، گویا یہ ایک خاص قسم کا ضروریہ ہوگا، ورنہ عام ضروریہ میں تو صرف وصف محمول ذات موضوع کے لیے ضروری طور پر ثابت ہوتا ہے، وصف موضوع کا قضیہ کے مفہوم میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اور اس تعریف میں تو قضیہ کے مفہوم میں ”وصف موضوع“، کو بھی مرکزی حیثیت حاصل ہے، خلاصہ یہ کہ یہ سب خرابیاں اس وجہ سے ظاہر ہو رہی ہیں کہ ”اتصال“، کو مطلق نہیں رکھا گیا، اسے ”لزوم“، کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا، اور عقدین میں متصل لزومیہ کا اعتبار کیا گیا، جبکہ ایسا کرنا نہیں چاہئے تھا۔

میرسید کی تحقیق

میر صاحب فرماتے ہیں کہ عقد وضع اور عقد حمل میں اتصال کا معتبر ہونا ظاہر عبارت کے لحاظ سے ہے، کیونکہ ”لو وجد کان ج، شرطیہ متصل ہے، اور ”لو وجد کان ب“، بھی شرطیہ متصل ہے لیکن معنی کے اعتبار سے ان میں اتصال مراد نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ یہ عبارت قضیہ حملیہ کے موضوع و محمول کی تعبیر ہے، اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قضیہ حملیہ میں عقد وضع ترکیب تقیدی ہوتی ہے، تو عقد وضع میں اتصال کیسے تصور ہو سکتا ہے؟ نیز قضیہ حملیہ میں عقد حمل ترکیب خبری ہوتی ہے مگر وہ جملی ہے نہ کہ اتصالی، اس لیے قضیہ حقیقیہ کی تعریف اور مفہوم میں اتصال کے معنی بالکل نہیں ہو سکتے، اور قضیہ حملیہ کی تفسیر دو متصلہ سے نہیں کی جاسکتی، اس لیے قضیہ حملیہ کے موضوع و محمول کی تعبیر میں جو شرطیہ کی عبارت اختیار کی گئی ہے، اس سے قضیہ کے موضوع میں تعین پیدا کرنا مقصود ہے، تاکہ قضیہ کے موضوع میں وہ افراد جو محقق ہیں، اور وہ افراد جو مقدر ہوں، دونوں داخل ہو جائیں، کیونکہ جب کل ج ب کہا جائے تو اس سے ذہن

فور اس طرف جاتا ہے کہ یہ حکم صرف ان افراد پر ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں، اس بناء پر تفسیر میں کلمہ شرط ”لو“، لایا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ افراد مقدرہ بھی حکم میں داخل ہیں، کیونکہ کلمہ شرط محقق اور مقدر دونوں قسم کے افراد کے لیے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود جیسے دن کے وقت میں کہا جاتا ہے، اس طرح رات کے وقت بھی بولا جاتا ہے۔

بعض حضرات نے میر صاحب کی اس تحقیق کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ یہ شارح پر گویا ایک اعتراض ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، بلکہ میر صاحب کی یہ تحقیق، اظہار حقیقت ہے، نہ کہ اعتراض، کیونکہ شارح نے شرح مطالع میں جو اس مقام کی تحقیق کی ہے، اس کا مفہوم بھی یہی ہے کہ اتصال مذکور کا اعتبار بحسب الظاہر ہے نہ کہ بحسب الحقیقہ۔

بعض نسخوں میں سہو

متن کے بعض نسخوں میں کل مالو وجد کان ج کے بجائے کل مالو وجد و کان،، واو عاطفہ کے ساتھ ہے، یہ دو وجہ سے درست نہیں ہے:

(۱) کل مالو وجد یہ موضوع ہے اور ملزوم ہے، کان ج اس دلایم ہے جیسا کہ صاحب کشف کے حوالہ سے اس کی تفسیر نقل کی گئی ہے، اور لازم و ملزوم کے درمیان چونکہ کوئی حرف عطف نہیں ہوتا، اس لیے یہاں بھی ”واو، غلط ہے۔“

(۲) کل مالو وجد شرط ہے، اور کان ج اس کی جزاء ہے، اور شرط و جزاء کے درمیان کوئی حرف عطف نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات اہل عربیہ سے بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ ”لو، شرط کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی اس کی شرط ہوگی اور وہ ”کان ج،، ہے، اس کی جزاء فوجیٹ..... نہیں ہو سکتی، یہ تو مبتدا کی خبر ہے۔

قضیہ خارجیہ کی تشریح

اگر کل ج بحسب الخارج ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہتے ہیں، شارح و اما الثانی..... سے اس کی تشریح ذکر کر رہے ہیں: ہر وہ فرد جو خارج میں ج ہو، وہ خارج میں ب بھی ہوگا، یہاں دو باتیں ہیں:

(۱) کل ج ب فی الخارج میں حکم صرف ان افراد پر ہوتا ہے، جو خارج میں موجود ہوں کیونکہ جوشی خارج میں کبھی بھی موجود نہ ہو، اس کا خارج میں ب ہونا محال ہے۔

(۲) ذات موضوع کا حکم کے وقت ”وصف موضوع،، کے ساتھ متصف ہونا کوئی ضروری نہیں، اس کا اتصاف خواہ حکم کے وقت ہو، یا اس سے پہلے یا اس کے بعد، اس سے کوئی بحث نہیں۔

ماتن نے سواء کان اتصاف ج..... سے درحقیقت بعض لوگوں کے اس گمان کو رد کر دیا جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیم یعنی ذات موضوع کا اتصاف باء یعنی وصف محمول کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے جب ذات موضوع جمییت یعنی حکم کے وقت

وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو تو، یعنی ذات موضوع پر وصف محمول کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جب ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو، ورنہ بصورت دیگر حکم ثابت نہیں ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ ”ظن“، درست نہیں ہے کیونکہ وصف محمول کا حکم وصف موضوع پر نہیں ہوتا، بلکہ ذات موضوع پر ہوتا ہے، اس لیے حکم کے وقت ذات موضوع کا تحقق ضروری ہے، وصف موضوع پر چونکہ حکم کا دارومدار نہیں ہوتا اس لیے اس کا حکم کے وقت موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، مثلاً کل کاتب ضاحک میں ”ضحک“، کا حکم ذات کاتب پر ہے، وصف کاتب پر نہیں، لہذا ضحک کے حکم کی حالت میں ذات کاتب کا وصف کتابت کے ساتھ متصف ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا کسی نہ کسی وقت میں کتابت کے ساتھ متصف ہونا کافی ہے، اگر حکم کے وقت ذات موضوع کا وصف موضوع کے ساتھ اتصاف ضروری ہو تو پھر کل نام مستقیض صحیح نہیں ہوگا کیونکہ نوم کی حالت میں کوئی بیدار نہیں ہوتا بلکہ نوم اور یقظہ (بیداری) دو حالتوں میں ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ ذات موضوع کا حکم کے وقت وصف موضوع کے ساتھ متصف ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

معرض کہتا ہے کہ ماتن نے قضیہ کی دو قسمیں حقیقیہ اور خارجیہ کی ہیں، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ کچھ قضایا ایسے بھی ہیں، جن کے موضوعات متمتع ہوتے ہیں، جیسے شریک الباری متمتع بکل متمتع معدوم..... تو ایسے قضایا کو نہ حقیقیہ کہا جاسکتا ہے نہ خارجیہ، حقیقہ اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ قضیہ حقیقیہ میں حکم اگرچہ افراد مقدرہ پر بھی ہوتا ہے، مگر ”ممکنہ“، کی قید ملحوظ ہے، جبکہ ان قضایا میں افراد متمتع ہوتے ہیں، اور خارجیہ اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ خارجیہ میں صرف ان افراد پر حکم ہوتا ہے جو خارج میں تحقق ہوں، اور چونکہ ان قضایا میں افراد متمتع ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ موجودنی الخارج نہیں ہو سکتے، حالانکہ فن کے قواعد تو عام ہوا کرتے ہیں جو اپنے تمام افراد کو شامل ہوتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو اقسام سے قضایا کو ان میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان قضایا کا ضبط پیش نظر ہے جو علوم میں اکثر و بیشتر مستعمل ہوتے ہیں، یہ وہی قضایا ہوتے ہیں جن کا تعلق ان دو اعتباروں اور دو قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ ضرور وابستہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مناطہ نے انہیں وضع کیا، ان کے احکام بیان کئے تاکہ ان سے استفادہ ہو سکے، رہے وہ قضایا جن کے موضوعات متمتع ہیں، جن کا تعلق ان دو اعتباروں میں سے کسی کے ساتھ بھی نہیں ہے، ان کو نظر انداز کیا گیا، کیونکہ ایسے قضایا کی تعریفات اور ان کے احکام تک رسائی بہت مشکل امر ہے، انسانی طاقت سے باہر ہے، اور قواعد کی تعلیم بھی طاقت انسانی کے دائرے میں ہی ہو سکتی ہے، اور جو چیز انسان کی دسترس میں نہ ہو اس میں انسان معذور ہے۔

قال: والفرق بین الاعتبارین ظاهر فانه لو لم يوجد شئ من المربعات فی الخارج یصح أن یقال کُلُّ مُربِعٍ شَکْلٌ بِالاعتبارِ الاولِ ذُوْنُ الثَّانیِ ولولم یوجد شئ من الاشکال فی الخارج الا المربعُ یصحُ أن یقال کُلُّ شَکْلِ مُربِعٍ بِالاعتبارِ الثانیِ ذُوْنُ الاولِ

دونوں اعتباروں میں فرق ظاہر ہے، اس لیے کہ مربعات میں سے کوئی شے اگر خارج میں موجود نہ ہو تو یہ

کہنا صحیح ہے کہ ہر مربع شکل سے پہلے اعتبار سے نہ کہ دوسرے اعتبار سے، اور اگر خارج میں کوئی شکل نہ پائی جائے مربع کے سوا، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ہر شکل مربع ہے، ثانی اعتبار سے نہ کہ پہلے اعتبار سے۔

اقول: قَدْ ظَهَرَ لَكَ مِمَّا بَيَّنَّا أَنَّ الْحَقِيقَةَ لَا تَسْتَدْعِي وَجُودَ الْمَوْضُوعِ فِي الْخَارِجِ بَلْ يَحْجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً فِي الْخَارِجِ وَأَنْ لَا يَكُونَ وَإِذَا كَانَ مَوْجُوداً فِي الْخَارِجِ فَالْحُكْمُ فِيهَا لَا يَكُونُ مَقْصُوراً عَلَى الْإِفْرَادِ الْخَارِجِيَةِ بَلْ يَتَنَاوَلُهَا وَالْإِفْرَادُ الْمَقْدُورَةُ الْوُجُودَ بِخِلَافِ الْخَارِجِيَةِ فَانْهَاطَ تَسْتَدْعِي وَجُودَ الْمَوْضُوعِ فِي الْخَارِجِ فَالْحُكْمُ فِيهَا مَقْصُوراً عَلَى الْإِفْرَادِ الْخَارِجِيَةِ فَالْمَوْضُوعُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُوداً فَقَدْ يَصْدُقُ الْقَضِيَّةُ بِاعْتِبَارِ الْحَقِيقَةِ دُونَ الْخَارِجِ كَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْمُرَبَّعَاتِ مَوْجُوداً فِي الْخَارِجِ يَصْدُقُ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ كُلُّ مَرَبَعٍ شَكْلٌ أَيْ كُلُّ مَالٍ وَجَدَ كَانَ مَرَبِعاً فَهُوَ بِحَيْثُ لَوْ وَجَدَ كَانَ شَكْلاً وَلَا يَصْدُقُ بِحَسَبِ الْخَارِجِ لَعَدَمِ وَجُودِ الْمَرَبَعِ فِي الْخَارِجِ عَلَى مَا هُوَ الْمَفْرُوضُ وَإِنْ كَانَ الْمَوْضُوعُ مَوْجُوداً لَمْ يَخْلُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَقْصُوراً عَلَى الْإِفْرَادِ الْخَارِجِيَةِ أَوْ مُتَنَاوِلاً لَهَا وَلِلْإِفْرَادِ الْمَقْدُورَةُ فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوراً عَلَى الْإِفْرَادِ الْخَارِجِيَةِ تَصْدُقُ الْكَلِيَّةُ الْخَارِجِيَّةُ دُونَ الْكَلِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ كَمَا إِذَا انْتَحَصَرَ الْأَشْكَالُ فِي الْخَارِجِ فِي الْمَرَبَعِ فَيَصْدُقُ كُلُّ شَكْلٍ مَرَبَعٌ بِحَسَبِ الْخَارِجِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا يَصْدُقُ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ أَيْ لَا يَصْدُقُ كُلُّ مَالٍ وَجَدَ كَانَ شَكْلاً فَهُوَ بِحَيْثُ لَوْ وَجَدَ كَانَ مَرَبِعاً لَيَصْدُقُ قَوْلُنَا بَعْضُ مَالٍ وَجَدَ كَانَ شَكْلاً فَهُوَ بِحَيْثُ لَوْ وَجَدَ كَانَ لَيْسَ بِمَرَبَعٍ وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ مُتَنَاوِلاً لِجَمِيعِ الْإِفْرَادِ الْمُحَقَّقَةِ وَالْمَقْدُورَةِ يَصْدُقُ الْكَلِيَّتَانِ مَعاً كَقَوْلِنَا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ فَإِذَا كَانَ يَكُونُ بَيْنَهُمَا خُصُوصٌ وَعُمُومٌ مِنْ وَجْهِ

اقول: ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ قضیہ حقیقیہ خارج میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو یا موجود نہ ہو، اور جب وہ خارج میں موجود ہو تو اس میں صرف افراد خارجیہ پر حکم نہیں ہوتا بلکہ ان کو اور افراد مقدرہ کو (بھی) شامل ہوتا ہے، بخلاف خارجیہ کے کیونکہ وہ خارج میں وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں حکم افراد خارجیہ پر منحصر ہوتا ہے، لہذا موضوع اگر موجود نہ ہو تو قضیہ حقیقت کے اعتبار سے صادق ہوگا نہ کہ خارج کے لحاظ سے، جیسے جب مربعات میں سے کوئی شی خارجیہ میں موجود نہ ہو تو حقیقت کے اعتبار سے کل مربع شکل صادق ہوگا، یعنی ہر وہ چیز جو موجود ہو کہ مربع ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے شکل ہوگی، اور خارج کے اعتبار سے صادق نہ ہوگا، کیونکہ مفروض کے مطابق مربع کا وجود خارج میں نہیں ہے۔

اور اگر موضوع موجود ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم افراد خارجہ پر منحصر ہوگا یا ان کو اور افراد مقدرہ کو شامل ہوگا، پس اگر افراد خارجہ پر منحصر ہو تو کلیہ خارجہ صادق ہوگا نہ کہ کلیہ حقیقیہ، جیسے جب خارجہ میں شکلیں مربع میں منحصر ہوں تو خارجہ کے اعتبار سے کل شکل مربع صادق ہوگا، جو ظاہر ہے، اور حقیقت کے اعتبار سے صادق نہ ہوگا، کیونکہ ہر وہ چیز جو موجود ہو کر شکل ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے مربع ہوگی، کیونکہ بعض مالو وجد کان شکلا فہو بحیث لو وجد کان لیس بمربع صادق ہے، اور اگر حکم افراد محققہ و مقدرہ سب کو شامل ہو تو دونوں کلیہ صادق ہوں گے جیسے کل انسان حیوان، ان دونوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

قضیہ حقیقیہ اور خارجہ کے درمیان نسبت

شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ قضیہ حقیقیہ خارجہ میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، ہو تو، نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں موضوع پر حکم ہو سکتا ہے، اور اگر قضیہ حقیقیہ کا موضوع خارجہ میں موجود ہو تو حکم صرف افراد خارجہ پر ہی منحصر نہیں ہوتا بلکہ افراد خارجہ اور مقدرہ دونوں پر ہوتا ہے، لیکن قضیہ خارجہ میں ایسا نہیں ہوتا، وہ تو خارجہ میں وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اور اس میں صرف افراد خارجہ پر حکم ہوتا ہے، افراد مقدرہ پر حکم نہیں ہوتا، اس تمہید کے بعد فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ موضوع اگر خارجہ میں موجود نہ ہو تو صرف قضیہ حقیقیہ صادق ہوگا، قضیہ خارجہ صادق نہیں ہوگا، جیسے فرض کریں کہ خارجہ میں مربعات میں سے کوئی شی موجود نہیں تو کل مربع شکل قضیہ حقیقیہ صادق ہوگا، قضیہ خارجہ صادق نہ ہوگا، کیونکہ مفروض یہ ہے کہ خارجہ میں کوئی مربع موجود نہیں ہے، اور حقیقیہ اس لیے صادق ہے کہ وہ وجود موضوع کا خارجہ میں تقاضا نہیں کرتا، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا۔

اور اگر خارجہ میں موضوع موجود ہو تو اب دو صورتیں ہیں (۱) یا تو حکم صرف افراد خارجہ پر ہوگا (۲) یا افراد خارجہ اور مقدرہ دونوں کو شامل ہوگا، اگر صرف افراد خارجہ پر حکم ہو تو قضیہ خارجہ صادق ہوگا، قضیہ حقیقیہ صادق نہ ہوگا، جیسے فرض کریں کہ خارجہ میں تمام اشکال ایک مربع میں منحصر ہیں، تو کل شکل مربع بحسب الخارج درست ہوگا، یعنی قضیہ خارجہ صادق ہوگا، لیکن کل شکل مربع بحسب الحقیقیہ ”ای کل مالو وجد کان شکلا فہو بحیث لو وجد کان مربعا“، یہ صادق نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی نقیض سالبہ جزئیہ صادق ہے، اور وہ ہے بعض مالو وجد کان شکلا فہو بحیث لو وجد کان لیس بمربع، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

اور اگر حکم افراد خارجہ اور مقدرہ دونوں کو شامل ہو تو وہاں قضیہ حقیقیہ اور خارجہ دونوں صادق ہوں گے، جیسے کل انسان حیوان اس میں حیوانیت انسان کے موجودہ افراد کے لیے بھی ثابت ہے، اور ان کے لیے بھی جو قیامت تک پیدا ہوں گے، ابھی جو مقدر ہیں، یہ مادہ اجتماع ہے۔

قال: وعلى هذا فقس المحصورات الباقية

اور اسی پر باقی محصورات کو قیاس کر لیجئے۔

اقول: لَمَّا عَرَفْتُ مفهومَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَةِ اُمَكِّنَكَ اَنْ تَعْرِفَ مفهومَ باقى المحصوراتِ بِالْقِياسِ عَلَيْهِ فان الحكمَ فى الموجبة الجزئية على بعض ماعليه الحكمُ فى الموجبة الْكُلِّيَّةِ فَالامورُ الْمُعْتَبَرَةُ ثَمَّةُ بِحَسَبِ الْكُلِّ مُعْتَبَرَةٌ ههنا بحسب البعضِ ومعنى السَّالِبَةِ الْكُلِّيَةِ رَفْعُ الْاِيجَابِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ رَفْعُ الْاِيجَابِ عَنْ بَعْضِ الْاَحَادِ فَكَمَا اُعْتُبِرَتِ الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ وَالْخَارِجِ كَذَلِكَ تُعْتَبَرُ الْمُحْصَرَاتُ الْاُخْرَى بِالاعتبارينِ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْفَرْقُ بَيْنِ الْكُلِّيَتَيْنِ واما الْفَرْقُ بَيْنِ الْجُزْئِيَتَيْنِ فَهُوَ اَنْ الْجُزْئِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ اَعْمُ مُطْلَقًا مِنَ الْخَارِجِيَّةِ لَانِ الْاِيجَابَ عَلَى بَعْضِ الْاَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةَ اِيجَابًا عَلَى بَعْضِ الْاَفْرَادِ الْحَقِيقِيَّةَ مُطْلَقًا بَدْوَنِ الْعَكْسِ وَعَلَى هَذَا يَكُونُ السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ الْخَارِجِيَّةُ اَعْمُ مِنَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ لِأَنَّ نَقِيضَ الْاِخْصَ اَعْمُ مِنْ نَقِيضِ الْاَعْمِ مُطْلَقًا وَبَيْنِ السَّالِبَتَيْنِ الْجُزْئِيَتَيْنِ مَبَايَنَةٌ جُزْئِيَّةٌ وَذَلِكَ ظَاهِرٌ.

اقول: جب آپ موجب کلیہ کا مفہوم جان چکے ہیں تو باقی محصورات کا مفہوم اسی پر قیاس کر کے معلوم کر سکتے ہیں، کیونکہ موجب جزئیہ میں حکم ان افراد کے بعض پر ہوتا ہے، جن پر موجب کلیہ میں حکم ہوتا ہے، تو جو امور اس (موجب کلیہ) میں بحسب الكل معتبر ہیں، وہ یہاں (موجب جزئیہ) میں بحسب البعض معتبر ہیں، اور سالبہ کلیہ کا معنی ہر ہر واحد سے رفع ایجاب ہے، اور سالبہ جزئیہ کا معنی بعض افراد سے رفع ایجاب ہے، تو جیسے موجب کلیہ کا حقیقت اور خارج دونوں لحاظ سے اعتبار کیا گیا ہے، اسی طرح دیگر محصورات کا دونوں اعتبار سے اعتبار کیا جائے گا، دو کلیوں کے درمیان تو فرق پہلے گزر چکا، جزئیتین میں فرق یہ ہے کہ جزئیہ حقیقیہ جزئیہ خارجیہ سے اعم مطلق ہے، کیونکہ بعض افراد خارجیہ پر ایجاب، بعض افراد حقیقیہ پر مطلق ایجاب ہے، عکس کے بغیر اور سالبہ کلیہ خارجیہ، سالبہ کلیہ حقیقیہ سے اعم ہوگا، اس لیے کہ اخص کی نقیض، اعم کی نقیض سے اعم مطلق ہوتی ہے، اور سالبیتین جزئیتین کے درمیان مباہنت جزئیہ ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

موجبہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت

شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ قال میں محصورات اربعہ میں سے موجب کلیہ کا مفہوم معلوم ہو گیا تو اسی پر قیاس کر کے باقی محصورات یعنی موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا مفہوم بھی معلوم ہو سکتا ہے، کیونکہ جن افراد پر موجبہ کلیہ میں حکم ہوتا ہے، انہیں میں سے بعض افراد پر موجبہ جزئیہ میں حکم ہوتا ہے، لہذا جن امور کا لحاظ موجبہ کا یہ بحسب

الحقیقہ والٹارج میں کل افراد کے اعتبار سے ہوا ہے، انہیں امور کا لحاظ موجبہ جزئیہ بحسب الحقیقہ والٹارج میں بعض افراد کے اعتبار سے ہوگا۔

موجبہ جزئیہ حقیقیہ اور موجبہ جزئیہ خارجیہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، موجبہ جزئیہ حقیقیہ اعم مطلق ہے، اور خارجیہ اخص مطلق ہے، کیونکہ جب بعض افراد خارجیہ پر حکم صادق ہوگا تو وہاں موجبہ جزئیہ حقیقیہ اور خارجیہ دونوں صادق ہوں گے، بدون العکس، یعنی جب بعض افراد مقدرہ پر حکم صادق ہو تو وہاں صرف جزئیہ حقیقیہ صادق ہوگا، جزئیہ خارجیہ صادق نہ ہوگا۔

سالہ کلیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت

موجبہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد اب انکی تفہیمیں سالہ کلیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں، سالہ کلیہ حقیقیہ اور سالہ کلیہ خارجیہ کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، سالہ کلیہ حقیقیہ اخص مطلق ہے، اور سالہ کلیہ خارجیہ اعم مطلق ہے، کیونکہ اعم و اخص مطلق کی تفہیمیں کے درمیان بھی اعم و اخص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، مگر اعم کی نفیض اخص، اور اخص کی نفیض اعم ہو جاتی ہے، اور جزئیہ میں چونکہ موجبہ جزئیہ خارجیہ اخص مطلق ہے، اور موجبہ جزئیہ حقیقیہ اعم مطلق ہے، اس لیے ان کی تفہیمیں میں معاملہ اس کے برعکس ہو جائے گا، چنانچہ موجبہ جزئیہ خارجیہ جو کہ اخص مطلق ہے، اس کی نفیض سالہ کلیہ خارجیہ اعم مطلق ہوگی، اور موجبہ جزئیہ حقیقیہ جو کہ اعم مطلق ہے، اس کی نفیض سالہ کلیہ حقیقیہ اخص مطلق ہوگی، اب مطلب یہ ہو جائے گا کہ جو قضیہ حقیقیہ نہیں ہوگا، وہ خارجیہ بھی نہیں ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں یعنی جہاں قضیہ خارجیہ صادق نہ ہو، وہاں حقیقیہ کا سبب ضروری نہیں، بلکہ وہ موجود ہو سکتا ہے۔

سالہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت

سالہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان بتائیں جزئی کی نسبت ہے، کیونکہ ان دونوں کی تفہیمیں یعنی موجبہ کلیہ حقیقیہ، اور موجبہ کلیہ خارجیہ میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور عموم و خصوص من وجہ کی تفہیمیں میں بتائیں جزئی ہوتا ہے، بتائیں جزئی کا مفہوم بتائیں کلی اور عموم و خصوص من وجہ دونوں کو شامل و حاوی ہوتا ہے لیکن یہاں سالہ حقیقیہ کی تفہیمیں میں بتائیں جزئی صرف عموم و خصوص من وجہ کو شامل ہے، بتائیں کلی کا مفہوم یہاں نہیں ہے۔

چنانچہ اگر حکم بعض افراد مقدرہ اور خارجیہ دونوں سے منسوب ہو تو وہاں سالہ جزئیہ حقیقیہ و خارجیہ دونوں صادق ہوں گے، یہ مادہ اجتماعیہ ہوا، اور اگر ایسا مادہ ہو کہ جس میں صرف بعض افراد مقدرہ سے حکم منسوب ہو، تو یہ سالہ جزئیہ حقیقیہ ہے، یہ ایک مادہ انفرادیہ ہوا، اور اگر ایسا مادہ ہو کہ جس میں صرف بعض افراد خارجیہ سے حکم منسوب ہو، تو یہ سالہ جزئیہ خارجیہ ہے، یہ دوسرا مادہ انفرادیہ ہوا۔

قال: البحث الثالث فی العدول والتحصيل، حرف السلب إن كان جزءاً من الموضوع كقولنا اللأحي جماد أو من المحمول كقولنا الجماد لا عالم أو منهما جميعاً سُميت القضية معدولة موجبة كانت أو سالبة وإن لم يكن جزءاً لشئيهما سُميت محصلة إن كانت موجبة وبسيطة إن كانت سالبة

بحث سوم عدول و تحصيل میں ہے، حرف سلب اگر موضوع کا جزء ہو، جیسے الملا حی جماد، یا محمول کا جزء ہو جیسے الجماد لا عالم، یا دونوں کا جزء ہو تو قضیہ کو ”معدولہ“ کہتے ہیں (چاہے) موجب ہو یا سالبہ، اور اگر ان میں سے کسی کا بھی جزء نہ ہو تو قضیہ کو ”محصّلة“ کہا جاتا ہے اگر موجب ہو، اور ”بسیطہ“ کہا جاتا ہے اگر سالبہ ہو۔

اقول: القضية اما معدولة أو مُحصّلة لان حرف السلب اما ان يكون جزءاً الشئ من الموضوع والمحمول أو لا يكون فان كان جزءاً إما من الموضوع كقولنا اللأحي جماد أو من المحمول كقولنا الجماد لا عالم أو منهما جميعاً كقولنا اللأحي لا عالم سُميت القضية معدولة موجبة كانت أو سالبة أما الاولى فمعدولة الموضوع وأما الثانية فمعدولة المحمول وأما الثالثة فمعدولة الطرفين وإنما سُميت معدولة لان حرف السلب كليش وغير ولا إنما وُضعت في الاصل للسلب والرفع فاذا جعل مع غيره كشئ واحد يثبت له شئ أو هو لشئ أو يسلب عنه أو عن شئ فقد غلّ به عن موضوعه الأصلي الى غيره وإنما أوردَ للاولى والثانية مثالادون الثالثة لانه قد غلّم من المثال الاول الموضوع المعدول ومن المثال الثاني المحمول المعدول فقد غلّم مثال معدولة الطرفين بجمعيهما معا وإن لم يكن حرف السلب جزءاً الشئ من الموضوع والمحمول سُميت القضية مُحصّلة سواء كانت موجبة أو سالبة كقولنا زيد كاتب أو ليس بكتّاب ووجه التسمية أن حرف السلب اذا لم يكن جزءاً من طرفيهما فكل واحد من الطرفين وجودي مُحصّل وربما يُخصّص اسم المُحصّلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لأن البسيطة مالا جزءاً له وحرف السلب وان كان موجوداً فيها الا انه ليس جزءاً من طرفيهما وإنما لم يذكّر لهما مثالان جميع الامثلة المذكورة في المباحث السابقة يصلح ان يكون مثالاهما۔

اقول: قضیہ معدولہ سہ یا محصلہ، کیونکہ حرف سلب یا تو موضوع یا محمول میں سے کسی کا جزء ہوگا یا نہ ہوگا، اگر جزء ہو تو یا موضوع کا جزء ہوگا جیسے الملا حی جماد، یا محمول کا جزء ہوگا جیسے الجماد لا عالم، یا دونوں کا جزء ہوگا جیسے الملا حی لا عالم، تو قضیہ کا نام ”معدولہ“ رکھا جائے گا، موجب ہو یا سالبہ، اول معدولہ الموضوع

ہے، دوم معدولۃ المحمول ہے، سوم معدولۃ الطرفین ہے، اور معدولۃ نام اس لیے رکھا گیا کہ حرف سلب جیسے ”لیس“، ”غیر“ اور ”لا“، دراصل سلب و رفع کے لیے موضوع ہیں، پس جب اس کو غیر کے ساتھ ملا کر شی واحد کے مثل قرار دیکر اس کے لیے کسی شی کو یا خود اس کو کسی شی آخر کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، یا اس سے کوئی شی سلب کی جاتی ہے، یا وہ کسی شی آخر سے سلب کیا جاتا ہے، تو اس کے اصلی موضوع سے غیر کی طرف عدول کیا گیا، اور ماتن نے پہلے اور دوسرے قضیہ کے مثال دی ہے نہ کہ تیسرے کی، اس واسطے کہ پہلی مثال سے موضوع کا معدول ہونا، اور دوسری مثال سے محمول کا معدول ہونا معلوم ہو گیا اور ان دونوں کے ملانے سے معدولۃ الطرفین کی مثال بھی معلوم ہو گئی۔

اور اگر حرف سلب موضوع و محمول میں سے کسی شی کا جزء نہ ہو تو قضیہ کو ”محصّل“، کہا جاتا ہے، قضیہ موجبہ ہو یا سالبہ، جیسے ہمارا قول زید کا تب اور زید لیس بکا تب، اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب حرف سلب قضیہ کی طرفین میں سے کسی کا جزء نہیں ہے تو ہر طرف وجودی اور محصل ہوئی، اور بسا اوقات ”محصّل“، نام کی تخصیص موجبہ کے ساتھ کی جاتی ہے، اور سالبہ کو بیضہ کہتے ہیں، کیونکہ بیضہ وہ ہے جس کا جزء نہ ہو، اور حرف سلب کو بیضہ میں موجود ہے، مگر اس کی طرفین میں سے کسی کا جزء نہیں ہے، ماتن نے محصلہ اور بیضہ کی مثال اس لیے ذکر نہیں کی کہ سابقہ مباحث میں جو مثالیں مذکور ہیں، وہ ان کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔

بحث سوم: معدولہ و محصلہ میں

قضیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) معدولہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب مثلاً لیس یا غیر یا، لا، صرف موضوع کا یا صرف محمول کا یا موضوع و محمول دونوں کا جزء ہوتا ہے، اگر موضوع کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ الموضوع کہتے ہیں جیسے اللہ جی جماد، اور محمول کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ المحمول کہتے ہیں جیسے الجماد لا عالم، اور موضوع و محمول دونوں کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ الطرفین کہتے ہیں، جیسے اللہ جی لا عالم، یہ معدولہ کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، موجبہ کی مثالیں تو ابھی ذکر کی گئی ہیں، سالبہ معدولۃ الموضوع کی مثال: لیس اللہ جی بعالم، سالبہ معدولۃ المحمول کی مثال: لیس العالم بلا جی، اور سالبہ معدولۃ الطرفین کی مثال: لیس اللہ جی بلا عالم ماتن نے معدولۃ الطرفین کی مثال ذکر نہیں کی، کیونکہ معدولۃ الموضوع اور معدولۃ المحمول کی مثالوں سے اس کی مثال سمجھ میں آ جاتی ہے۔

وجہ تسمیہ: ان قضایا کو معدولہ اس لیے کہتے ہیں کہ حروف سوالب یعنی لیس، غیر اور لا، اصل میں تو سلب اور نفی کے لیے وضع کئے گئے ہیں، لیکن جب یہ حروف دوسرے لفظ کے ساتھ مل کر، لفظ واحد کی طرح ہو کر، ایسی حالت میں کر دیئے گئے کہ ان کے لیے کوئی شی ثابت کی جائے جیسے موجبہ معدولۃ الموضوع میں، ان کے لیے محمول ثابت کیا جاتا ہے، یا وہ خود دوسری شی کے لیے ثابت کئے جائیں جیسے موجبہ معدولۃ المحمول میں وہ موضوع کے لیے ثابت کئے

جاتے ہیں، یا ان سے کوئی شئی سلب کی جائے جیسے سالبہ معدولۃ الموضوع میں محمول ان سے سلب کیا جاتا ہے، یا وہ خود دوسری شئی یعنی موضوع سے سلب کئے جائیں جیسے سالبہ معدولۃ المحمول میں ہوتا ہے، تو گویا یہ حروف اپنے اصلی معنی موضوع لہ سے ہٹا دیئے گئے، تو حقیقت میں معدول حرف سلب ہے، لیکن قضیہ چونکہ حرف سلب معدول پر مشتمل ہے اس لیے پورے قضیہ کا نام ہی معدولہ رکھ دیا تسمیہ: الکل باسم الجزء کے طور پر۔

(۲) محصلہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب موضوع اور محمول میں سے کسی کا جز نہیں ہوتا، چاہے موجبہ ہو یا سالبہ جیسے زید کا تب، زید لیس بکا تب۔

وجہ تسمیہ: اس میں حرف سلب چونکہ موضوع اور محمول کا جز نہیں ہے، اس لیے قضیہ کا ہر جز اپنی اصل یعنی وجودی اور حاصل رہا، جیسے زید کا تب میں زید اور کا تب دونوں جزء وجودی ہیں، اس لیے اس قضیہ کو تسمیہ الکل بحال الجزء کے طور پر محصلہ کہتے ہیں، البتہ قضیہ غیر معدولہ جو کہ ”سالبہ“ ہو، اس کو ”بسیطہ“ کہتے ہیں جیسے زید لیس بکا تب، اس کو بسیطہ اس لیے کہتے ہیں کہ ”بسیطہ“ کا معنی ہے کہ جس کا کوئی جز نہ ہو، اور قضیہ سالبہ غیر معدولہ میں بھی چونکہ حرف سلب طرفین میں سے کسی کا جز نہیں ہوتا، اس لیے اس کو بھی بسیطہ کہہ دیا جاتا ہے، اور غیر معدولہ جو موجبہ ہو اس کو ”محصلہ“ کہا جاتا ہے، شارح فرماتے ہیں محصلہ اور بسیطہ کی مثالیں ماتن نے ذکر نہیں کیں، اس لیے کہ سابقہ مباحث میں جو مثالیں گزر چکی ہیں، وہ ان کی مثالیں بن سکتی ہیں۔

قال: والاعتبارُ باليجابِ القضية و سلبها بالنسبة الثبوتية والسلبية لا بطرفي القضية فان قولنا كل ماليس بحی فهو لا عالمٌ موجبةٌ مع أنَّ طرفيها عَدَمِيَّانِ وقولنا اللاشئى من المتحركِ بساكنٍ سالبَةٌ مع أنَّ طرفيها وجودِيَّانِ

اور اعتبار قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے میں نسبت ثبوتی اور سلبی کا ہے، نہ کہ قضیہ کی طرفین کا، چنانچہ ہمارا قول کل ماليس بحی فهو لا عالمٌ موجبہ ہے، حالانکہ اس کی دونوں طرفین عَدَمِی ہیں، اور ہمارا قول لاشئى من المتحركِ بساكنٍ سالبہ ہے، حالانکہ اس کی طرفین وجودی ہیں۔

اقول: ربما يذهبُ الوهمُ الى ان كُلَّ قضيةٍ تشتملُ على حرفِ السلبِ تكونُ سالبَةٌ ولَمَّا ذَكَرْنَا القضيةَ المعدولةَ مشتملةً على حرفِ السلبِ وَمَعَ ذَلِكَ قد تكونُ موجبةً وقد تكونُ سالبَةٌ ذُكِرَ معنى الايجابِ والسلبِ حتى يَرْتَفِعَ الاشتباهُ فَقَدْ عَرَفْنَا ان الايجابَ هو ايقاعُ النسبةِ والسلبُ هو رفعُها فالعبرةُ فى كونِ القضية موجبةً وسالبةً بايقاعِ النسبةِ ورفعها لا بطرفيها فمتى كانت النسبةُ واقعةً كانت القضية موجبةً وإن كان طرفاها عَدَمِيَّيْنِ كَقَوْلِنَا كل ماليس بحی فهو لا عالمٌ فان الحكمَ فيها بثبوتِ اللاعالميةِ لِكُلِّ ما صدقَ عليه انه ليس بحی فتكونُ موجبةً وإن اشتمَلْ طرفاها على حرفِ السلبِ ومتى كانت النسبةُ مرفوعةً فهي سالبَةٌ وإن كان

طَرَفَاهَا وَجُودِيَّتَيْنِ كَقَوْلِنَا لاشئى من المتحركِ بساكنٍ فان الحكمَ فيها بسلبِ الساكنِ عن كلِّ ما صدقَ عليه المتحركُ فتكونُ سالبةً وإن لم يكنِ فى شئى من طَرَفِهَا سَلْبٌ فليس الالتفاتُ فى الايجابِ والسلبِ الى الاطرافِ بل الى النسبةِ

اقول: بسا اوقات ذہن اس طرف جاتا ہے کہ ہر وہ قضیہ جو حرف سلب پر مشتمل ہو، وہ سالبہ ہے، اور جب ماتن نے ذکر کیا ہے کہ قضیہ معدولہ حرف سلب پر مشتمل ہے، اس کے باوجود کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، تو اس نے ایجاب و سلب کے معنی بتا دیئے تاکہ اشتباہ مرتفع ہو جائے، آپ یہ جان چکے ہیں کہ ایجاب نسبت کا ایقاع ہے، اور سلب نسبت کا رفع ہے، پس قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے میں صرف نسبت کے ایقاع اور اس کے رفع کا اعتبار ہے نہ کہ اس کی طرفین کا، لہذا جب نسبت واقع ہو تو قضیہ موجبہ ہوگا، اگرچہ اس کی طرفین عدی ہوں جیسے ہمارا قول کل مالیس بحی فہو لا عالم، کیونکہ اس میں لا عالمیت کے ثبوت کا حکم ہر اس فرد کے لیے ہے، جس پر لاجی ہونا صادق ہے، تو یہ موجبہ ہوگا اگرچہ اس کی طرفین حرف سلب پر مشتمل ہیں، اور جب نسبت مرفوع ہو تو قضیہ سالبہ ہوگا گو اس کی طرفین وجودی ہوں جیسے لاشئ من المتحرک بساکن کیونکہ اس میں ہر اس فرد سے سلب ساکن کا حکم ہے، جس پر متحرک صادق ہو تو یہ سالبہ ہوگا اگرچہ اس کی طرفین میں سے کسی میں بھی سلب نہیں ہے، پس ایجاب و سلب میں اطراف کا کوئی لحاظ نہیں بلکہ نسبت کا اعتبار ہے۔

قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا دار و مدار

شارح فرماتے ہیں کہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ہر وہ قضیہ جو حرف سلب پر مشتمل ہو تو وہ سالبہ ہوگا، جبکہ قضیہ معدولہ تو حرف سلب پر مشتمل ہونے کے باوجود کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، اس لیے ماتن نے صراحت کر دی کہ قضیہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے کا دار و مدار موضوع و محمول کے مفہوم کے وجودی یا عدی ہونے پر نہیں بلکہ نسبت کے ثبوتی یا سلبی ہونے کا اعتبار ہے، اگر ایک قضیہ ایسا ہے کہ اس میں نسبت کا ایجاب اور اس کے ثبوت کا حکم ہے تو وہ قضیہ موجبہ ہوگا اگرچہ قضیہ کے طرفین حرف سلب پر ہی مشتمل ہوں جیسے کل مالیس بحی فہو لا عالم یہ موجبہ ہے اگرچہ اس کی طرفین حروف سلب پر مشتمل ہیں کیونکہ اس میں ”لا عالم“، ”کالیس بحی“ کے لیے اثبات کا حکم ہے اور اگر قضیہ میں نسبت کا سلب، رفع اور اس کا انتزاع ہو تو وہ قضیہ سالبہ ہے اگرچہ اس کی طرفین وجودی ہوں، جیسے لاشئ من المتحرک بساکن اس میں سکون متحرک کے ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اگرچہ قضیہ کی طرفین ”متحرک“، ”ساکن“، دونوں وجودی ہیں، اس کے باوجود یہ قضیہ سالبہ ہے، تو حاصل یہ ہے کہ قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا دار و مدار ”نسبت“ پر ہے نہ کہ قضیہ کی طرفین کا، نسبت اگر ایجابی ہو تو قضیہ موجبہ ہوگا اور اگر سلبی ہو تو قضیہ سالبہ ہوگا۔

قال: وَالسَّالِبَةُ البَسِيطَةُ أَعْمُ مِنَ الموجبة المعدولة المحمول لصدق السلب عند عدم الموضوع دون الايجاب فإن الايجاب لا يصح الأعلى موجود مُحَقَّقٍ كما في الخارجية الموضوع أو بِمُقَدَّرٍ كما في الحقيقة الموضوع أما إذا كان الموضوع موجوداً فإنهما متلازمان والفرق بينهما في اللفظ أما في الثلاثية فالتقضية موجبة أن قُدِّمَتِ الرابطة على حرف السلب وسالبة إن أُخِّرَتْ عنها وأما في الثنائية فبالنسبة أو بالاصطلاح على تخصيص لفظ غير أو، لا، بالايجاب العدول ولفظ ليس بالسلب البسيط وبالعكس۔

اور سالبہ بسیطہ موجبہ معدولہ المحمول سے اعم ہے کیونکہ سلب عدم موضوع کے وقت بھی صادق ہوتا ہے نہ کہ ایجاب، کیونکہ ایجاب صحیح نہیں مگر موجود محقق پر جیسے خارجیت الموضوع میں ہوتا ہے، یا موجود مقدر پر جیسے حقیقیہ الموضوع میں ہوتا ہے، اور جب موضوع موجود ہو تو بسیطہ اور معدولہ دونوں متلازم ہیں، رہا ان میں لفظی فرق تو ظاہر ہے میں قضیہ موجبہ ہوگا اگر رابطہ حرف سلب پر مقدم ہو، اور سالبہ ہوگا اگر رابطہ حرف سلب سے موخر ہو، اور ثنائیہ میں فرق نیت سے ہوگا یا لفظ غیر اور لا کو موجبہ معدولہ کے ساتھ اور لفظ ليس کو سالبہ بسیطہ کے ساتھ خاص کرنے کی اصطلاح کے ذریعہ سے ہوگا یا اس کے برعکس۔

اقول: ولقائل أن يقول العدول كما يكون في جانب المحمول كذلك يكون في جانب الموضوع على ما بينه فحين ما شرع في الاحكام فلم خصص كلامه بالعدول في المحمول ثم ان المخصلات والمعدولات المحمولات كثيرة فما الوجه في تخصيص السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول بالذكر فنقول أما وجهه التخصيص في الاول فهو أن المعتبر في الفن من العدول ما في جانب المحمول وذلك لأنك قد حَقَّقْتَ أن مناط الحكم ذات الموضوع ووصف المحمول ولا خفاء في أن الحكم على الشئ بالامور الوجودية يخالف الحكم عليه بالامور العدمية فاختلفت القضية بالعدول والتحصيل في المحمول يؤثر في مفهومها بخلاف العدول والتحصيل في وصف الموضوع فإنه لا يؤثر في مفهوم القضية لأن العدول والتحصيل إنما يكون في مفهوم الموضوع وهو غير المحكوم عليه لأن المحكوم عليه عبارة عن ذات الموضوع والحكم على الشئ لا يختلف باختلاف العبارات عنه

واما وجه التخصيص في الثاني فلأن اعتبار العدول والتحصيل في المحمول يُرْبِعُ القسمة لان حرف السلب ان كان جزءاً من المحمول فالتقضية معدولة

وَالْأَفْضَلُ كَيْفَ مَا كَانَ الْمَوْضُوعُ وَإَيَّامَا كَانَ فِيهِ إِمَّا مُوجِبَةً أَوْ سَالِبَةً فَهِيَ أَرْبَعُ
قَضَايَا مُوجِبَةً مُحْصَلَةٌ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ كَاتِبٌ وَ سَالِبَةً مُحْصَلَةٌ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ
وَمُوجِبَةً مَعْدُولَةٌ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ لَا كَاتِبٌ وَ سَالِبَةً مَعْدُولَةٌ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ لَيْسَ بِلَا كَاتِبٍ
وَلَا التَّبَاسُّ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ مِنْ هَذِهِ الْقَضَايَا إِلَّا بَيْنَ السَالِبَةِ الْمُحْصَلَةِ وَالْمُوجِبَةِ
الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ أَمَّا بَيْنَ الْمُوجِبَةِ الْمُحْصَلَةِ وَالسَالِبَةِ الْمُحْصَلَةِ فَلَعَدَمُ حَرْفِ
السَّلْبِ فِي الْمُوجِبَةِ وَوُجُودُهُ فِي السَالِبَةِ وَأَمَّا بَيْنَ الْمُوجِبَةِ الْمُحْصَلَةِ وَالْمُوجِبَةِ
الْمَعْدُولَةِ فَلَوْجُودُ حَرْفِ السَّلْبِ فِي الْمَعْدُولَةِ دُونَ الْمُحْصَلَةِ وَأَمَّا بَيْنَ الْمُوجِبَةِ
الْمُحْصَلَةِ وَالسَالِبَةِ الْمَعْدُولَةِ فَلَوْجُودُ حَرْفِ السَّلْبِ فِي السَالِبَةِ الْمَعْدُولَةِ بِخِلَافِ
الْمُوجِبَةِ الْمُحْصَلَةِ وَأَمَّا بَيْنَ السَالِبَةِ الْمُحْصَلَةِ الْمَعْدُولَةِ فَلَوْجُودُ حَرْفِ السَّلْبِ فِي
السَالِبَةِ الْمَعْدُولَةِ وَحَرْفٌ وَاحِدٌ فِي السَالِبَةِ الْمُحْصَلَةِ وَأَمَّا بَيْنَ الْمُوجِبَةِ الْمَعْدُولَةِ
وَالسَالِبَةِ الْمَعْدُولَةِ فَلَوْجُودُ حَرْفٍ وَاحِدٍ فِي الْإِيجَابِ وَحَرْفَيْنِ فِي السَّلْبِ وَأَمَّا
السَّالِبَةُ الْمُحْصَلَةُ وَالْمُوجِبَةُ الْمَعْدُولَةُ الْمَحْمُولِ فَبَيْنَهُمَا التَّبَاسُّ مِنْ حَيْثُ أَنَّ حَرْفَ
السَّلْبِ الْمَوْجُودَ فِيهِمَا وَاحِدٌ فَإِذَا قِيلَ زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ فَلَا يَعْلَمُ أَنَّهَا مُوجِبَةٌ مَعْدُولَةٌ
أَوْ سَالِبَةٌ بَسِيطَةٌ فَلِهَذَا خَصَّصَهُمَا بِالذِّكْرِ مِنْ بَيْنِ الْقَضَايَا

وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مَعْنَوِيٌّ وَلَفْظِيٌّ أَمَّا الْمَعْنَوِيُّ فَهُوَ أَنَّ السَالِبَةَ الْبَسِيطَةَ أَعْمُ مِنَ الْمُوجِبَةِ
الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ لِأَنَّهُ مَتَى صَدَقَتِ الْمُوجِبَةُ الْمَعْدُولَةُ الْمَحْمُولِ صَدَقَتِ السَالِبَةُ
الْبَسِيطَةُ وَلَا يَنْعَكِشُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلأنه مَتَى ثَبَتَ الْإِلْبَاءُ لِحِ يَصْدُقُ سَلْبُ الْبَاءِ عَنْهُ فَإِنَّهُ
لَوْ لَمْ يَصْدُقْ سَلْبُ الْبَاءِ عَنْهُ ثَبَتَ لَهُ الْبَاءُ فَيَكُونُ الْبَاءُ وَالْإِلْبَاءُ ثَابِتَيْنِ لَهُ وَهُوَ اجْتِمَاعُ
النَّقِیْضَيْنِ وَأَمَّا الثَّانِي وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ السَالِبَةِ الْبَسِيطَةِ صِدْقُ الْمُوجِبَةِ
الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ فَلِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يَصِحُّ عَلَى الْمَعْدُومِ ضَرُورَةً أَنَّ إِيْجَابَ الشَّيْءِ
لِغَيْرِهِ فَرَعٌ عَلَى وَجُودِ الْمُثْبِتِ لَهُ بِخِلَافِ السَّلْبِ فَإِنَّ الْإِيجَابَ لِمَا لَمْ يَصْدُقْ عَلَى
الْمَعْدُومَاتِ صَحَّ السَّلْبُ عَنْهَا بِالضَّرُورَةِ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ مَعْدُومًا وَحِ
يَصْدُقُ السَّلْبُ الْبَسِيطُ وَلَا يَصْدُقُ الْإِيجَابُ الْمَعْدُولُ كَمَا أَنَّهُ يَصْدُقُ قَوْلُنَا شَرِيكَ
الْبَارِي لَيْسَ بِبَصِيرٍ وَلَا يَصْدُقُ شَرِيكَ الْبَارِي غَيْرَ بَصِيرٍ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ سَلْبُ
الْبَصَرِ عَنْ شَرِيكَ الْبَارِي وَلَمَّا كَانَ الْمَوْضُوعُ مَعْدُومًا صَدَقَ سَلْبُ كُلِّ مَفْهُومٍ عَنْهُ
وَمَعْنَى الثَّانِي أَنَّ عَدَمَ الْبَصَرِ ثَابِتٌ لَشَرِيكَ الْبَارِي فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ
حَتَّى يُمَكِّنَ ثَبُوتَ شَيْءٍ لَهُ وَهُوَ مُمْتَنِعُ الْوُجُودِ لَا يَقَالُ لَوْ صَدَقَ السَّلْبُ عِنْدَ عَدَمِ
الْمَوْضُوعِ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْمُوجِبَةِ الْكَلِيَّةِ وَالسَالِبَةِ الْجَزْئِيَّةِ تَنَاقُضٌ لِأَنَّهُمَا قَدْ تَجْتَمَعَا

على الصّدق ح فإن من الجائز إثبات المحمول لجميع الافراد الموجودة وسلبه عن بعض الافراد المعدومة لأننا نقول الحكم في السالبة على الافراد الموجودة كما أن الحكم في الموجبة على الافراد الموجودة إلا أن صدق السلب لا يتوقف على وجود الافراد وصدق الايجاب يتوقف عليه فان معنى الموجبة الكلية أن جميع افراد ج الموجودة يثبت له ب ولا شك أنها إنما يصدق إذا كانت افراد ج موجودة ومعنى السالبة أنه ليس كذلك أى كل واحد من الافراد الموجودة لج ليس يثبت له ب و يصدق هذا المعنى تارة بأن لا يكون شئ من الافراد موجوداً وأخرى بأن يكون موجودة ويثبت اللاباء لها وعند ذلك يتحقق التناقض جزماً وأما قوله فان الايجاب لا يصح الاعلى موجود مُحقق كما فى الخارجية الموضوع أو مقدر كما فى الحقيقية الموضوع فلا دخل له فى بيان الفرق اذ يكفى فيه أن الايجاب يستدعى وجود الموضوع دون السلب

وأما أن الموضوع موجود فى الخارج مُحققاً ومقدراً فلاحاجة اليه فكانه جواب سؤال يُذكر ههنا ويقال إن غنيتكم بقولكم الايجاب يستدعى وجود الموضوع أن الايجاب يستدعى وجود الموضوع فى الخارج فلا يصدق الموجبة الحقيقية أصلاً لان الحكم فيها ليس مقصوراً على الموضوعات الموجودة فى الخارج وإن غنيتكم به أن الايجاب يستدعى مطلق الموجود فالسالبة ايض تستدعى مطلق الوجود لان المحكوم عليه لا بد أن يكون متصوراً بوجه ما وإن كان الحكم بالسلب فلا فرق بين الموجبة والسالبة فى ذلك فاجاب بأن كلامنا ليس إلا فى القضية الخارجية والحقيقية لا فى مطلق القضية على ما سبقت الإشارة إليه فالمراد بقولنا الايجاب يستدعى وجود الموضوع أن الموجبة إن كانت خارجية يجب أن يكون موضوعها موجوداً فى الخارج محققاً وإن كانت حقيقية يجب أن يكون موضوعها مُقدراً الوجود فى الخارج والسالبة لا تستدعى وجود الموضوع على ذلك التفصيل فظهر الفرق وأندفع الاشكال وذلك كله إذا لم يكن الموضوع موجوداً وأما إذا كان موجوداً فالموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة متلازمان لأن ج الموجود إذا سلب عنه الباء يثبت له اللاباء وبالعكس هذا هو الكلام فى الفرق المعنوي وأما اللفظي فهو أن القضية إما أن تكون ثنائية أو ثنائية فإن كانت ثنائية فالرابطة فيها إما أن تكون متقدمة على حرف السلب أو متاخرة عنها فان تقدمت الرابطة كقولنا زيد هو ليس بكاتب تكون ج موجبة لأن من شأن الرابطة ان

تَرْبِطُ مَا بَعْدَهَا بِمَا قَبْلُهَا فَهَنَّاكَ رَبُّطُ السَّلْبِ وَرَبُّطُ السَّلْبِ اِيْجَابٌ وَاِنْ تَاخَّرْتُ مِنْ حَرْفِ السَّلْبِ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ لَيْسَ هُوَ بِكَاتِبٍ كَانَتْ سَالِبَةً لَّانْ مِنْ شَأْنِ حَرْفِ السَّلْبِ اِنْ يَرْفَعُ مَا بَعْدَهَا عَمَّا قَبْلُهَا فَهَنَّاكَ سَلْبُ الرِّبْطِ فَيَكُونُ الْقَضِيَّةُ سَالِبَةً وَاِنْ كَانَتْ ثَنَائِيَّةً فَالْفَرْقُ اِنَّمَا يَكُونُ مِنْ وَجْهَيْنِ احَدُهُمَا بِالْنِيَّةِ بِأَنْ يَنْوِيْ اَمَّا رَبُّطُ السَّلْبِ اَوْ سَلْبُ الرِّبْطِ وَثَانِيَهُمَا بِالْاَصْطِلَاحِ عَلَى تَخْصِيصِ بَعْضِ الْاَلْفَاظِ بِالْاِيْجَابِ كَلَفْظٍ غَيْرِ وَلَا وَبَعْضُهَا بِالسَّلْبِ كَلَيْسَ فَاِذَا قِيلَ زَيْدٌ غَيْرُ كَاتِبٍ اَوْ لَا كَاتِبٍ كَانَتْ مُوجِبَةً وَاِذَا قِيلَ زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ كَانَتْ سَالِبَةً

اقول: کوئی قائل کہہ سکتا ہے کہ عدول جس طرح جانب محمول میں ہوتا ہے، اسی طرح جانب موضوع میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ ماتن نے بیان کیا ہے، تو احکام شروع کرتے وقت معدولۃ المحمول کے ذکر کی کیوں تخصیص کی؟ نیز محصلات اور معدولات المحمول تو بہت ہیں، پھر سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول ہی کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ پہلی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ فن میں وہی عدول معتبر ہے جو جانب محمول میں ہو، کیونکہ آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ حکم کا دار و مدار ذات موضوع اور وصف محمول ہے، اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ کسی شی پر امور وجودیہ سے حکم لگانا اسی شی پر امور عدمیہ سے حکم لگانے کے مخالف ہوتا ہے، تو محمول میں عدول و تحصیل سے قضیہ کا اختلاف اس کے مفہوم میں موثر ہوتا ہے بخلاف وصف موضوع میں عدول و تحصیل کے، کیونکہ یہ قضیہ کے مفہوم میں اثر نہیں کرتا، کیونکہ عدول و تحصیل موضوع کے مفہوم میں ہوگا، اور وہ محکوم علیہ نہیں ہے، کیونکہ محکوم علیہ تو ذات موضوع کا نام ہے، اور کسی شی پر حکم عبارات کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا، اور تخصیص ثانی کی وجہ یہ ہے کہ محمول میں عدول و تحصیل کا اعتبار قضیہ کی چار قسمیں کر دیتا ہے، کیونکہ حرف سلب اگر محمول کا جزء ہو تو قضیہ معدولہ ہے ورنہ محصلہ، موضوع جو بھی ہو، پھر قضیہ معدولہ ہو یا محصلہ بہر حال موجبہ ہوگا یا سالبہ، تو یہاں چار قضیے ہیں موجبہ محصلہ جیسے زید کاتب، سالبہ محصلہ جیسے زید لیس بکاتب، موجبہ معدولہ جیسے زید لا کاتب، سالبہ معدولہ جیسے زید لیس بلا کاتب، اب ان قضایا میں سے کسی میں التباس نہیں سوائے سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے، موجبہ محصلہ اور سالبہ محصلہ میں التباس کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ موجبہ میں حرف سلب نہیں اور سالبہ میں ہے، اور موجبہ محصلہ اور موجبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ معدولہ میں حرف سلب ہے اور موجبہ محصلہ میں نہیں ہے، موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں بخلاف موجبہ محصلہ کے (کہ اس میں بالکل حرف سلب نہیں) اور سالبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں اور سالبہ محصلہ میں ایک ہے، اور موجبہ معدولہ اور سالبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ موجبہ میں ایک حرف سلب ہے اور سالبہ میں دو ہیں، اور سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں التباس ہے کیونکہ ان دونوں میں

ایک ایک حرف سلب ہے، چنانچہ جب زیڈ لیس کا عجب کہا جائے تو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ موجبہ معدولہ المحمول ہے یا سالبہ بسیطہ ہے، اسی لیے ماتن نے قضایا میں سے ان دونوں کے ذکر کی تخصیص کی ہے۔

اور ان دونوں میں معنوی اور لفظی فرق ہے، معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ، موجبہ معدولہ المحمول سے اعم ہے، کیونکہ جب موجبہ معدولہ المحمول صادق ہوگا تو سالبہ بسیطہ بھی صادق ہوگا لیکن اس کا عکس نہیں، بہر حال اول تو اس لیے کہ جب ج کے لیے لا باء ثابت ہو تو اس سے باء کا سلب بھی صادق ہوگا، کیونکہ اگر اس سے باء کا سلب صادق نہ ہو تو اس کے لیے باء ثابت ہوگی، اب اس کے لیے باء اور لا باء دونوں ثابت ہونگی، اور یہ اجتماع نقیضین ہے، اور ثانی اور وہ یہ کہ سالبہ بسیطہ کے صدق سے موجبہ معدولہ المحمول کا صدق لازم نہیں آتا، تو وہ اس لیے کہ ایجاب، معدوم پر صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی شے کا اس کے غیر کے لیے ایجاب و اثبات مثبت نہ کے وجود کی فرع ہے، بخلاف سلب کے کیونکہ جب معدومات پر ایجاب صادق نہیں تو بالضرورة ان سے سلب صحیح ہوگا، پس موضوع کا معدوم ہونا جائز ہے، اور اس وقت سالبہ بسیطہ صادق ہوگا اور موجبہ معدولہ صادق نہ ہوگا، اور جیسے ”شریک الباری لیس بصیر“، صادق ہے اور شریک الباری غیر بصیر صادق نہیں، کیونکہ اول کا معنی شریک الباری سے بصیر کا سلب ہونا ہے، اور جب موضوع معدوم ہے تو اس سے ہر مفہوم کا سلب صادق ہوگا، اور ثانی کا معنی یہ ہے کہ شریک باری کے لیے عدم بصیر ثابت ہے، لہذا شریک باری کافی نفسہ موجود ہونا ضروری ہے تاکہ اس کے لیے کسی دوسری شے کا ثبوت ممکن ہو حالانکہ وہ (شریک باری) ممتنع الوجود ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ اگر عدم موضوع کے وقت سلب صادق ہو تو موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ میں کوئی تناقض نہ ہوگا، اس لیے کہ اس وقت یہ دونوں صدق میں جمع ہو جائیں گے، کیونکہ تمام افراد موجودہ کے لیے محمول کا اثبات، اور بعض افراد معدومہ سے محمول کا سلب جائز ہے؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ سالبہ میں حکم افراد موجودہ پر ہے جیسے موجبہ میں افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے مگر سلب کا صدق افراد کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا، اور ایجاب کا صدق وجود افراد پر موقوف ہوتا ہے، کیونکہ موجبہ کلیہ کا معنی یہ ہے کہ ج کے تمام افراد موجودہ کے لیے ثابت ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ معنی اسی وقت صادق ہوگا کہ جب ج کے افراد موجود ہوں، اور سالبہ کا معنی یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے یعنی ج کے افراد موجودہ سے ہر واحد کے لیے ثابت نہیں، اور اس معنی کا صدق کبھی تو اس طور سے ہوتا ہے کہ افراد میں سے کوئی شے موجود نہ ہو، اور کبھی اس طور سے ہوتا ہے کہ افراد موجود ہوں، اور ان کے لیے لا باء ثابت ہو، اور اس وقت یقیناً تناقض متحقق ہوگا۔

اور ماتن کے قول: فان الایجاب لا یصح الا علی وجود محقق..... کا فرق کے بیان میں کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ اس کے متعلق اتنا کافی ہے کہ ایجاب وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ سلب، اور رہی یہ بات

کہ خارج میں موضوع حقیقہ یا تقدیراً موجود ہو تو اس کی کوئی ضرورت نہیں، تو گویا یہ قول ایک سوال کا جواب ہے جو یہاں ذکر کیا جاتا ہے، کہ ”الایجاب یستدعی وجود الموضوع“، سے آپ کی اگر مراد یہ ہے کہ ایجاب خارج میں وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، تب تو موجبہ حقیقیہ ہرگز صادق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں حکم موضوعات موجودہ فی الخارج پر منحصر نہیں ہے، اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ ایجاب ”مطلق وجود“ کا تقاضا کرتا ہے تو سالبہ بھی مطلق وجود کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ محکوم علیہ کا بوجہ مانتصور ہونا ضروری ہے، اگرچہ حکم سلب کے ساتھ ہو، اس سلسلہ میں موجبہ اور سالبہ میں کوئی فرق نہیں ہے، پس ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہماری گفتگو قضیہ خارجیہ اور حقیقیہ میں ہے نہ کہ مطلق قضیہ میں، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے، پس ”الایجاب یستدعی وجود الموضوع“، سے مراد یہ ہے کہ موجبہ اگر خارجیہ ہو تو اس کے موضوع کا خارج میں موجود محقق ہونا ضروری ہے، اور اگر حقیقیہ ہو تو اس کے موضوع کا خارج میں مقدرة الوجود ہونا ضروری ہے، اور سالبہ اس تفصیل پر وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، پس فرق ظاہر ہو گیا، اور اشکال بھی ختم ہو گیا، یہ فرق اس وقت ہے جب موضوع موجود نہ ہو، اور جب موضوع موجود ہو تو موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ دونوں متلازم ہیں کیونکہ ”موجود“، سے جب ب کا سلب ہو تو اس کے لیے لا باء ثابت ہوگا وبالعکس، یہ کلام فرق معنوی میں ہے۔

اور لفظی فرق یہ ہے کہ قضیہ ثنائیہ ہوگا یا ثنائیہ، اگر ثنائیہ ہو تو اس میں رابطہ حرف سلب سے مقدم ہوگا یا موخر، پس اگر رابطہ مقدم ہو جیسے زید ہو لیس بکا تب تو اس وقت قضیہ موجبہ ہوگا، کیونکہ رابطہ کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے مرتبط کر دے، گویا یہاں ربط السلب ہے، اور ربط السلب ایجاب ہے، اور اگر رابطہ حرف سلب سے موخر ہو جیسے زید لیس ہو بکا تب تو قضیہ سالبہ ہوگا، کیونکہ حرف سلب کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے رفع کر دے گویا یہاں سلب الربط ہوا، اس لیے قضیہ سالبہ ہوگا اور اگر قضیہ ثنائیہ ہو تو فرق دو طرح سے ہوگا: اول نیت سے بایں طور کہ ربط السلب کی نیت ہوگی یا سلب الربط کی، دوم: اصطلاح سے بایں طور کہ بعض الفاظ مثلاً لفظ ”غیر“، اور ”لا“، کو ایجاب کے ساتھ اور بعض الفاظ مثلاً لیس کو سلب کے ساتھ خاص کر لے، چنانچہ جب زید غیر کاتب یا لا کاتب کہا جائے تو یہ موجبہ ہوگا، اور جب زید لیس بکا تب کہا جائے تو سالبہ ہوگا۔

دو چیزوں کی تخصیص کی وجہ

اس قال میں ماتن سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں نسبت اور ان کے درمیان لفظی اور معنوی فرق ذکر کر رہے ہیں، لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے آخر صرف دو چیزوں کے ذکر میں تخصیص کیوں کی: پہلی تخصیص: ماتن نے خاص طور سے قضیہ معدولۃ المحمول کے احکام ذکر کئے ہیں، حالانکہ ”عدول“، جس

طرح جانب محمول میں ہوتا ہے، اسی طرح جانب موضوع میں بھی ہوتا ہے، تو احکام کا بیان شروع کرتے وقت صرف معدولۃ المحمول کا لحاظ کیا ہے، معدولۃ الموضوع کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟

دوسری تخصیص: ماتن نے سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کی تخصیص بالذکر کی ہے اور صرف ان دونوں کے درمیان نسبت اور لفظی و معنوی فرق ذکر کیا ہے، جبکہ محصلات اور معدولات المحمولات تو اور بھی بہت ہیں، تو محصلات میں سے سالبہ بسیطہ اور معدولات المحمول میں سے صرف موجبہ معدولۃ المحمول کو خاص طور سے کیوں ذکر کیا ہے، حالانکہ فن کی نظر تو عام ہوتی ہے، لہذا تخصیص نہیں ہونی چاہئے؟

پہلی تخصیص کا جواب: ماتن نے معدولۃ المحمول کو خصوصی طور پر اس لیے ذکر کیا کہ فن میں صرف وہ ”عدول“، معتبر ہوا کرتا ہے جو محمول کی جانب ہو، اس عدول کا اعتبار نہیں ہوتا جو وصف موضوع میں ہو، کیونکہ حکم کا دار و مدار دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک ذات موضوع اور دوسرا وصف محمول پر، چنانچہ وصف محمول کو ذات موضوع کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، وصف محمول کبھی وجودی ہوتا ہے اور کبھی سلبی، یہی وجہ ہے کہ وصف محمول قضیہ کے مفہوم میں اثر انداز ہوتا ہے، جیسے زید کا تب، اور زید لا کا تب ان دونوں میں چونکہ وصف محمول مختلف ہے، اس لیے ان میں حقیقیۃً اختلاف موجود ہے، اس کے برخلاف وصف موضوع کو حکم میں کوئی دخل نہیں ہوتا، کیونکہ دراصل محکوم علیہ ذات موضوع ہے، اب وصف موضوع وجودی عنوان سے تعبیر کیا جائے جیسے الجماد لا عالم، یا عدمی عنوان سے تعبیر کیا جائے جیسے اللاحی لا عالم، اس سے قضیہ کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں پڑتا، صرف وصف موضوع کی عبارات کے اختلاف سے شی یعنی ذات موضوع میں کوئی فرق رونما نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں قضیوں کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ذات موضوع تو ایک ہی ہے، تو معلوم ہوا کہ عدول فی جانب المحمول سے قضیہ کا مفہوم بدل جاتا ہے، اس لیے فن میں معدولۃ المحمول ہی کا اعتبار کیا گیا ہے، اور اسی کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔

دوسری تخصیص کا جواب: امر ثانی کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ محمول میں عدول و تحصیل کے اعتبار سے چار قسمیں حاصل ہوتی ہیں، اور ان میں چھ نسبتیں ثابت ہوتی ہیں، قضیہ کی چار اقسام اس طرح حاصل ہوتی ہیں کہ حرف سلب محمول کا جزء ہوگا یا نہیں، اگر ہو تو معدولہ ہے ورنہ محصلہ ہے، پھر ان میں سے ہر ایک موجبہ ہوگا یا سالبہ:

- (۱) موجبہ محصلہ جیسے زید کا تب۔
- (۲) سالبہ محصلہ جیسے زید لیس بکا تب۔
- (۳) موجبہ معدولہ جیسے زید لا کا تب۔
- (۴) سالبہ معدولہ جیسے زید لیس بلا کا تب۔

ان میں صرف سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں التباس ہے۔ مزید تفصیل کے لیے شارح فرماتے ہیں کہ ان چار اقسام سے چھ نسبتیں حاصل ہوتی ہیں، جن میں پانچ تو بالکل واضح ہیں، ان میں کوئی التباس نہیں ہے، صرف ایک میں التباس ہے، ان کی تفصیل:

- (۱) موجبہ محصلہ اور سالبہ محصلہ کے درمیان کوئی التباس نہیں، کیونکہ موجبہ میں کوئی حرف سلب نہیں، اور سالبہ محصلہ میں ایک حرف سلب موجود ہے۔
- (۲) موجبہ محصلہ اور موجبہ معدولہ میں بھی کوئی التباس اور اشتباہ نہیں، کیونکہ موجبہ محصلہ میں کوئی حرف سلب نہیں، اور موجبہ معدولہ میں دو حرف سلب موجود ہے۔
- (۳) موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ کے درمیان بھی کوئی التباس نہیں، اس لیے کہ موجبہ میں تو کوئی حرف سلب نہیں، اور سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب موجود ہیں۔
- (۴) سالبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ کے درمیان بھی کوئی التباس نہیں، کیونکہ سالبہ محصلہ میں ایک حرف سلب ہے، اور سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں۔
- (۵) موجبہ معدولہ اور سالبہ معدولہ کے درمیان بھی کوئی التباس نہیں، کیونکہ موجبہ میں ایک حرف سلب ہے، اور سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں۔
- (۶) سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولہ المحمول کے درمیان التباس موجود ہے، کیونکہ ان دونوں میں ایک ایک حرف سلب ہوتا ہے جیسے زید لیس بکا تب، اب اس میں یہ معلوم نہیں کہ یہ سالبہ بسیطہ ہے یا موجبہ معدولہ المحمول ہے، آپ نے دیکھا کہ مذکورہ تمام قضایا میں سے صرف ان دونوں کے درمیان التباس اور اشتباہ پایا جاتا ہے، باقی کسی میں نہیں پایا جاتا، اس لیے مانتے صرف ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کیا ہے، تاکہ ان کے درمیان التباس رفع کیا جائے، اور لفظی اور معنوی فرق واضح کر دیا جائے تاکہ ان میں التباس و اشتباہ باقی نہ رہے۔

سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ المحمول کے درمیان معنوی فرق

ان دونوں کے درمیان دو طرح کا فرق ہے معنوی بھی ہے اور لفظی بھی، یہاں معنوی فرق ذکر کیا جا رہا ہے: سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ المحمول کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، سالبہ بسیطہ اعم ہے، اور موجبہ معدولہ المحمول اخص مطلق ہے، گویا یہاں دو دعوے ہیں:

- (۱) جہاں موجبہ معدولہ المحمول صادق ہوگا وہاں سالبہ بسیطہ بھی صادق ہوگا۔
- (۲) اس کا عکس ضروری نہیں یعنی جہاں بھی سالبہ بسیطہ صادق ہو، وہاں موجبہ معدولہ المحمول کا صدق ضروری نہیں۔

پہلے دعوے کی دلیل: یہ ہے کہ جب کسی موضوع پر کسی مفہوم کا سلب صادق ہو تو اس مفہوم کی نفی بھی جائز ہوگی، ورنہ تو وہ مفہوم خود صادق ہوگا جو اجتماع نقیضین ہے اور یہ محال ہے، کیونکہ جب کل ج لا باء میں ج کے لیے لا باء ثابت ہے، تو اس ج سے ب کا سلب بھی صادق ہوگا، اس لیے کہ اگر ج سے ب کا سلب صادق نہ ہو تو پھر اس کی نقیض یعنی ب ثابت ہوگی، اب ایک ہی شے کے لیے ب اور لا باء دونوں صادق ہو گئے، جو اجتماع نقیضین ہے اس لیے یہ

محال ہے، تو معلوم ہوا کہ جہاں موجبہ معدولۃ المحمول صادق ہوگا وہاں سالبہ بسیطہ بھی ضرور صادق ہوگا۔

دوسرے دعوے کی دلیل: دعویٰ یہ تھا کہ سالبہ بسیطہ کے صدق سے موجبہ معدولۃ المحمول کا صدق لازم نہیں، کیونکہ موجبہ کے صدق کے لیے وجود موضوع ضروری ہے، اس لیے کہ جب ایک چیز دوسری چیز کے لیے ثابت کی جائے تو اس میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ مثبت لہ یعنی جس چیز کے لیے اسے ثابت کیا جا رہا ہے، موجود ہو، اگر مثبت لہ کا وجود نہ ہو تو قضیہ موجبہ صادق نہیں ہوتا، اور سالبہ کے صدق کے لیے وجود موضوع ضروری نہیں، چنانچہ منسلوب عنہ ہو تو نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں سالبہ صادق ہو جاتا ہے، اب دونوں کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں تاکہ مسئلہ کی اچھی طرح وضاحت ہو جائے، سالبہ بسیطہ کی مثال: شریک الباری لیس، بصیر، یہ قضیہ صادق ہے، اس میں شریک باری کے لیے عدم بصر کا اثبات ہے، اگرچہ منسلوب عنہ یعنی شریک باری کا وجود خارج میں متحقق نہیں، کیونکہ سلب کے لیے وجود موضوع کا وجود فی الخارج ضروری نہیں، اور شریک الباری غیر بصیر یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے، اور یہ صادق نہیں ہے کیونکہ موجبہ کے صدق کے لیے خارج میں وجود موضوع ضروری ہے، تب اس کے لیے شئی یعنی محمول کا ثبوت ہوتا ہے، تو یہاں اگر ”غیر بصیر“ کو شریک باری کے لیے ثابت کیا جائے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ شریک باری موجود ہو، جبکہ شریک باری کا وجود متعین اور محال ہے، اس لیے یہ قضیہ بھی صادق نہیں۔

معارض کہتا ہے کہ اگر سالبہ عدم موضوع کے وقت بھی صادق ہو تو موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان کوئی تناقض نہیں رہے گا، کیونکہ اس صورت میں دونوں قضیے ایک ہی مادہ میں صادق ہو سکتے ہیں، ایسا ہو سکتا ہے کہ محمول موضوع کے تمام ”افراد موجودہ“ کے لیے ثابت ہو تو یہ موجبہ کلیہ ہے، اور محمول موضوع کے بعض ”افراد معدومہ“ سے سلب ہو، تو یہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے کل انسان حیوان یہ موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے، اس میں حیوانیت کے ثبوت کا حکم تمام ”موجودہ انسانوں“ کے لیے ہے، اور بعض الانسان لیس بحیوان یہ سالبہ جزئیہ ہے اور صادق ہے، اس میں حیوانیت ان انسانوں سے منسلوب ہے جو ”معدوم“ ہیں، تو معلوم ہوا کہ اگر یوں کہا جائے کہ سلب عدم موضوع کے وقت بھی صادق ہو سکتا ہے تو پھر موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان کوئی تناقض نہیں رہے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سالبہ میں بھی افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے جیسا کہ موجبہ میں افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ موجبہ میں حکم ”افراد موجودہ کے وجود“ پر موقوف ہوتا ہے، اور سالبہ میں حکم افراد موجودہ کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا، افراد موجودہ ہوں تو بھی اور نہ ہوں تو بھی، دونوں صورتوں میں سالبہ صادق ہوتا ہے جیسے زید قائم اس میں قیام کا حکم زید پر اس وقت ہوگا جب زید موجود ہو، اور زید لیس بقائم اس میں سلب کا حکم، زید کے وجود پر موقوف نہیں ہے، شارح مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ موجبہ کلیہ میں ب ج کے تمام افراد موجودہ کے لیے ثابت ہوتی ہے، اور سالبہ میں ب ج کے تمام افراد کے لیے ثابت نہیں ہوتی، اب اس میں دو صورتیں ہیں کہ ب کا سلب ج سے اس وقت بھی صادق ہوگا جب افراد بالکل ہی موجود نہ ہوں، یا وہ موجود ہوں، تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تناقض ہے، دونوں ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے، کیونکہ دونوں میں افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے، البتہ ایجاب

وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اور سلب اس کا تقاضا نہیں کرتا۔

اور ماتن کے قول: ”فان الایجاب لا یصح الاعلیٰ وجود محقق کما فی الخارجیۃ الموضوع او مقدر کما فی الحقیقیۃ الموضوع،، کو فرق کے بیان میں کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ یہ عبارت مستدرک ہے، کیونکہ یہاں تو موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ کے درمیان فرق بتلانا مقصود ہے، اس میں تو اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ ”ان الایجاب یستدعی وجود الموضوع دون السلب،، اس طویل عبارت کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت ممکن ہے ایک سوال کا جواب ہو جو یہاں ذکر کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ ”ایجاب وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے،، اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر تو آپ کہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ ایجاب وجود موضوع کا خارج میں تقاضا کرتا ہے تو پھر قضیہ حقیقیہ اس سے خارج ہو جائے گا اور بالکل صادق نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقیہ میں موضوع کے افراد خارجیہ پر ہی حکم منحصر نہیں ہوتا، بلکہ افراد مقدرۃ الوجود پر بھی ہوتا ہے، اور اگر آپ یہ کہیں کہ ہماری مراد اس سے یہ ہے کہ ایجاب وجود موضوع کا مطلقاً تقاضا کرتا ہے تو اس سے خرابی یہ لازم آئے گی کہ سالبہ میں بھی حکم کے لیے مسلوب عنہ کا وجود ضروری الثبوت ہو جائے گا، کیونکہ سالبہ بھی موضوع کے مطلق وجود کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے کہ محکوم علیہ کا بوجہ مامطور ہونا ضروری ہوتا ہے، اگرچہ محکوم علیہ پر سلب کا حکم ہی ہو، تو اب موجبہ اور سالبہ میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں رہا؟

ماتن نے اس کا جواب یہ دیدیا کہ ہمارا کلام مطلق قضیہ کے بارے میں نہیں بلکہ قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ کے بارے میں کلام ہے اور ہم نے جو یہ کہا کہ ”ایجاب وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ ”موجبہ،، اگر قضیہ خارجیہ ہے تو اس وقت اس کے موضوع کا خارج میں حقیقۃً موجود ہونا ضروری ہے، اور اگر ”موجبہ،، قضیہ حقیقیہ ہے تو اس وقت اس کے موضوع کا خارج میں مقدر الوجود ہونا ضروری ہے، اور ”سالبہ،، اس تفصیل سے وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا فائدہ الاشکال۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کہا کہ لایلزمن صدق السالبۃ البسیطۃ صدق الموجبۃ المعدولۃ المحمول یہ تو اس وقت ہے جب موضوع موجود نہ ہو، لیکن اگر موضوع موجود ہو تو پھر موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو لازم ہوگا جیسے سالبہ بسیطہ کی مثال میں کہا جائے ج لیس باء اس میں ج سے ب کا سلب ہے، اور یہاں ج کے لیے لا باء ثابت بھی ہے یہی معدولۃ المحمول ہے، اسی طرح اس کے برعکس ہے کہ جب موجبہ معدولۃ المحمول میں ج کے لیے لا باء ثابت ہو تو لا محالہ ج سے ب کا سلب بھی ہوگا یہی سالبہ بسیطہ ہے، ہذا هو الکلام فی الفرق المعنوی۔

ان دونوں میں لفظی فرق

قضیہ دو حال سے خالی نہیں ثلاثیہ ہوگا یا ثنائیہ، اگر قضیہ ثلاثیہ ہو تو اس میں رابطہ حرف سلب سے مقدم ہوگا یا

موخر، اگر رابطہ حرف سلب سے مقدم ہو تو وہ موجب معدولہ المحمول ہے جیسے زید ہو لیس بکاتب، کیونکہ رابطہ کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل کے ساتھ جوڑ دیتا ہے، چنانچہ یہاں اس مثال میں ”ہو، رابطہ ہے، اس نے لیس بکاتب کو ماقبل سے چھوڑ دیا، گویا یہ ربط السلب ہے، اور ربط السلب چونکہ موجب ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں یہ قضیہ موجب ہوگا، اور اگر قضیہ ثلاثیہ ہو اور رابطہ حرف سلب سے موخر ہو جیسے زید لیس ہو بکاتب تو یہ سالبہ بسیطہ ہے، اس لیے کہ حرف سلب کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے اٹھا دیتا ہے، گویا یہاں رابطہ کا سلب ہے، اور سلب الربط چونکہ سالبہ ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں یہ قضیہ سالبہ ہوگا۔

اور اگر قضیہ ثنائیہ ہو تو موجب معدولہ اور سالبہ بسیطہ کے درمیان دو طرح سے فرق ہوگا، ایک تو متکلم کی نیت سے ہوگا، اگر متکلم ربط السلب کا ارادہ کرے تو وہ موجب ہوگا اور اگر سلب الربط کی نیت کرے تو وہ سالبہ ہوگا، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اصطلاحاً بعض الفاظ کو ایجاب کے ساتھ، اور بعض کو سلب کے ساتھ خاص کر دیا جائے جیسے لفظ غیر اور ”لا، کو ایجاب کے لیے، اور ”ولیس، کو سلب کے لیے خاص کر لیا جائے یا اس کے برعکس چنانچہ اس اصطلاح کے اعتبار سے زید غیر کاتب او، لا کاتب موجب ہے اور زید لیس بکاتب سالبہ بسیطہ ہے۔

قال: البحث الرابع في القضايا الموجهة لا بد لنسبة المحمول إلى الموضوع من كيفية إيجابية كانت النسبة أو سلبية كالضرورة والألزام والادّوام وتسمى تلك الكيفية مادة القضية واللفظ الدال عليها يسمى جهة القضية

چوتھی بحث قضایا موجهہ میں ہے، موضوع کی طرف محمول کی نسبت کے لیے کسی کیفیت کا ہونا ضروری ہے، وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی، جیسے ضرورہ، اور لا ضرورہ، دوام اور لا دوام، اور اس کیفیت کو ”مادہ قضیہ“، کہتے ہیں، اور جو لفظ اس پر دلالت کرے، اس کو ”جہت قضیہ“، کہتے ہیں۔

اقول: نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كانت بالایجاب أو بالسلب لا بد لها من كيفية في نفس الأمر كالضرورة أو الألزام والادّوام فإن كل نسبة فرضت إذا قيست إلى نفس الأمر فإما أن تكون مكيّفة بكيفية الضرورة أو اللأضرورة ومن جهة أخرى إما أن تكون مكيّفة بكيفية الدوام أو اللادوام فاذا قلنا كل إنسان حيوان بالضرورة فالضرورة هي كيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان وإذا قلنا كل إنسان كاتب بالضرورة كانت اللأضرورة هي كيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان وتلك الكيفية الثابتة في نفس الأمر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة أو حكم العقل بأن النسبة مكيّفة بكيفية كذا في القضية المعقولة تسمى جهة القضية ومتى خالفت الجهة مادة القضية كانت كاذبة لأن اللفظ إذا دل على أن كيفية النسبة في نفس الأمر هي كيفية كذا أو حكم العقل

بذلك ولم يكن تلك الكيفية التي دلَّ عليها اللفظ أو حكَمَ العقلُ بها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر لم يكن الحكم في القضية مطابقاً للواقع فكانت القضية كاذبة مثلاً اذا قلنا كل انسان حيوان لا بالضرورة دلَّ بالضرورة على ان كيفية نسبة الحيوان الى الانسان في نفس الامر هي بالضرورة وليس كك في نفس الامر فلا جرم كذبت القضية

و تلخيص الكلام في هذا المقام بأن نقول نسبة المحمول الى الموضوع ايجابية كانت النسبة أو سلبية يجب أن يكون لها وجود في نفس الامر ووجود لها في العقل ووجود في اللفظ كالموضوع والمحمول وغيرهما من الاشياء التي لها وجود في نفس الامر ووجود عند العقل ووجود في اللفظ فالنسبة متى كانت ثابتة في نفس الامر لم يكن لها بد من ان تكون مكيفة بكيفية ما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبرت لها كيفية هي اما عين تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر او غيرها ثم اذا وجدت في اللفظ اوردت عبارة تدل على تلك الكيفية المعتبرة عند العقل اذا الالفاظ انما هي بازاء الصور العقلية فكما ان للموضوع والمحمول والنسبة وجودات في نفس الامر وعند العقل وبهذا الاعتبار صارت اجزاء للقضية المعقولة وفي اللفظ حتى صارت اجزاء للقضية الملفوظة كذلك كيفية النسبة لها وجود في نفس الامر وعند العقل وفي اللفظ فالكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر هي مادة القضية والثابتة لها في العقل هي جهة القضية المعقولة والعبارة الدالة عليها هي جهة القضية الملفوظة ولما كانت الصور العقلية والالفاظ الدالة عليها لا يجب أن تكون مطابقة للامور الثابتة في نفس الامر لم يجب مطابقة الجهة للمادة فكما اذا وجدنا شبحاً هو انسان وأحسنناه من بعيد فربما يحصل منه في عقولنا صورة انسان وح يعبر عنه بالانسان وربما يحصل منه صورة فرس ويعبر عنه بالفرس فللشبح وجود في نفس الامر ووجود في العقل اما مطابق أو غير مطابق ووجود في العبارة اما في عبارة صادقة أو كاذبة فكذلك كيفية نسبة الحيوان الى الانسان لها ثبوت في نفس الامر وهي بالضرورة وفي العقل وهي حكم العقل وفي اللفظ وهي اللفظ فان طابقتها الكيفية المعقولة أو العبارة الملفوظة كانت القضية صادقة والكاذبة لا محالة

اقول: محمول کی نسبت موضوع کی طرف خواہ ايجابية ہو یا سلبی، ضروری ہے کہ اس کی نفس الامر میں کوئی

کیفیت ہو جیسے ضرورہ یا لا ضرورہ دوام یا لا دوام، کیونکہ جو نسبت بھی فرض کی جائے اس کو جب نفس الامر کی طرف قیاس کیا جائے تو وہ ”ضرورہ“ کی کیفیت کے ساتھ مکلف ہوگی یا ”لا ضرورہ“ کی کیفیت کے ساتھ، اور دوسری جہت سے وہ دوام کی کیفیت کے ساتھ مکلف ہوگی یا لا دوام کی کیفیت کے ساتھ، چنانچہ جب ہم کل انسان حیوان بالضرورہ کہیں تو اس میں ”ضرورہ“ انسان کی طرف حیوان کی نسبت کی کیفیت ہے، اور جب ہم کل انسان کا تب لا بالضرورہ کہیں، تو ”لا ضرورہ“ انسان کی طرف کتابت کی نسبت کی کیفیت ہے، اور اس کیفیت کو جو نفس الامر میں ثابت ہے ”مادہ قضیہ“ کہتے ہیں، اور اس لفظ کو جو اس کیفیت پر دال ہو قضیہ ملفوظ میں اور عقل کے اس حکم کو کہ نسبت فلاں کیفیت کے ساتھ متکلف ہے قضیہ معقولہ میں ”جہت قضیہ“ کہتے ہیں، اور جب ”جہت“ مادہ قضیہ کے خلاف ہو تو قضیہ کاذب ہوگا، کیونکہ جب لفظ نے اس بات پر دلالت کی کہ نفس الامر میں نسبت کی کیفیت وہ فلاں کیفیت ہے، یا عقل نے اس کا فیصلہ کیا، حالانکہ وہ کیفیت جس پر لفظ نے دلالت کی ہے یا عقل نے اس کا فیصلہ کیا نفس الامر میں وہ ثابت کیفیت نہیں ہے، تو قضیہ میں حکم واقع کے مطابق نہ ہوا، لہذا وہ قضیہ کاذب ہوگا، مثلاً جب ہم کل انسان حیوان لا بالضرورہ کہیں تو ”لا ضرورہ“ نے اس بات پر دلالت کی کہ انسان کی طرف حیوان کی نسبت کی کیفیت ”لا ضرورہ“ ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں تو لا محالہ قضیہ کاذب ہوگا۔

اور اس مقام میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ موضوع کی طرف محمول کی نسبت ایجابی ہو یا سلبی، ضروری ہے کہ اس نسبت کا ایک وجود نفس الامر میں ہو اور اس کا ایک عقل میں وجود ہو، اور ایک لفظ میں وجود ہو جیسے موضوع و محمول وغیرہ اشیاء کا ایک وجود نفس الامر میں اور ایک وجود عقل کے نزدیک اور ایک وجود لفظ میں ہوتا ہے، پس نسبت جب نفس الامر میں ثابت ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی کیفیت کے ساتھ مکلف ہو، پھر جب وہ نسبت عقل میں حاصل ہوگی تو عقل اس کے لیے ایک کیفیت کا اعتبار کرے گی جو نفس الامر میں ثابت کیفیت کی عین ہوگی یا اس کا غیر ہوگی، پھر جب وہ نسبت لفظ میں موجود ہو تو ایسی عبارت لائی جائے گی، جو اس کیفیت معتبرہ عند العقل پر دال ہو، کیونکہ الفاظ عقلی صورتوں کے مقابلے میں ہوتے ہیں، پس جیسے موضوع و محمول اور نسبت کے نفس الامر اور عقل میں وجود ہیں، اور اسی اعتبار سے یہ قضیہ معقولہ کے اجزاء ہوتے ہیں، اور لفظ میں بھی وجود ہے یہاں تک کہ وہ قضیہ ملفوظ کے اجزاء ہوتے ہیں، ایسے ہی نسبت کی کیفیت کے لیے بھی نفس الامر اور عقل اور لفظ میں وجود ہوتا ہے، تو نسبت کی وہ کیفیت جو نفس الامر میں ثابت ہے وہ مادہ قضیہ ہے، اور نسبت کی جو کیفیت عقل میں ثابت ہے وہ قضیہ معقولہ کی جہت ہے، اور جو عبارت اس پر دلالت کرے وہ قضیہ ملفوظ کی جہت ہے، اور چونکہ صورت عقلیہ اور وہ الفاظ جو صورت عقلیہ پر دلالت کرتے ہیں ان کا نفس الامر میں ثابت امور کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں اس لیے جہت کا مادہ کے مطابق ہونا بھی ضروری نہیں جیسے جب ہم کوئی صورت

دیکھیں جو حقیقت انسان ہے اور اس کو ہم دور سے محسوس کریں تو کبھی اس سے ہماری عقل میں انسان کی صورت آتی ہے جس کی تعبیر انسان سے کی جاتی ہے، اور کبھی اس سے گھوڑے کی صورت حاصل ہوتی ہے، اور اس وقت اس کی تعبیر فرس سے کی جاتی ہے اور اس ”شیخ“ کا ایک وجود نفس الامر میں ہے، اور ایک وجود عقل میں مطابق یا غیر مطابق، اور ایک وجود عبارت میں ہے، عبارت صادقہ میں ہو یا کاذبہ میں، پس اسی طرح انسان کی طرف حیوان کی نسبت کی کیفیت کا ایک وجود نفس الامر میں ہے اور وہ ”ضرورہ“ ہے، اور ایک وجود عقل میں ہے اور وہ عقل کا حکم ہے، اور ایک وجود لفظ میں ہے اور وہ لفظ ہے، تو اگر کیفیت معقولہ یا عبارت ملفوظہ اس نفس الامر کی کیفیت کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ لامحالہ وہ کاذب ہوگا۔

چوتھی بحث قضایا موجہ میں

محمول کی نسبت موضوع کی طرف خواہ ایجابی ہو یا سلبی، نفس الامر میں کسی نہ کسی کیفیت مثلاً ضرورہ، لا ضرورہ، دوام، لا دوام..... کے ساتھ ضرور متصف ہوگی، کبھی وہ ضرورہ یا لا ضرورہ کی کیفیت کے ساتھ مکلف ہوتی ہے، اور کبھی دوام یا لا دوام کی کیفیت کے ساتھ..... چنانچہ جب کل انسان حیوان بالضرورہ کہا جائے تو اس میں ”ضرورہ“ اس نسبت کی کیفیت ہے جو حیوان کی انسان کی طرف ہے، اور جب کہا جائے کل انسان حیوان لا بالضرورہ، تو اس میں ”لا ضرورہ“ اس نسبت کی کیفیت ہے۔

معرض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف خواہ ایجابی ہو یا سلبی، کسی کیفیت کے ساتھ ضرور مکلف ہوگی، تو عرض یہ ہے کہ لا ضرورہ اور لا دوام یہ تو موجبہ نہیں، ان پر تو حرف سلب داخل ہے، پھر یہ موجبہ کیسے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کیفیات موجبہ ہی ہیں، سالبہ نہیں کیونکہ لا ضرورہ سے ممکنہ عامہ کی طرف اور لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے جو موجبہ ہیں، مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

وہ کیفیت جو نفس الامر میں ثابت ہو اس کو ”مادہ قضیہ“ کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: مادہ کہتے ہیں جس سے شی مرکب ہو اس کو ”مادہ“، اس لیے کہتے ہیں کہ قضیہ کا مادہ تین چیزیں ہیں موضوع، محمول اور نسبت، ان تین اجزاء میں ”نسبت“، جزء اشرف ہے، اور اس کیفیت کو اس جزء اشرف کے ساتھ تعلق ہے، اور نفس الامر میں یہ کیفیت اس نسبت کو لازم ہے۔ تو اس مناسبت سے اس کیفیت کو ہی ”مادہ قضیہ“ کہہ دیتے ہیں تسمیہ لازم للجزء الاشرف باسم الكل۔

اور وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ میں نسبت کی کیفیت پر دلالت کرتا ہے، اور وہ مفہوم جو قضیہ معقولہ میں کسی کیفیت پر دلالت کرتا ہے، اس کو ”جہت قضیہ“ کہتے ہیں، وجہ تسمیہ: اصل میں تو جہت قضیہ اس کیفیت کو کہتے ہیں جس پر لا ضرورہ..... جیسے الفاظ دلالت کرتے ہیں یعنی یہ الفاظ دوال ہیں اور جہت قضیہ مدلول ہے، لیکن اب ان الفاظ کو ہی

جہت قضیہ کہد یا جاتا ہے ہذا من قبیل تسمیۃ الدال باسم المدلول۔

پھر جہت قضیہ دو حال سے خالی نہیں وہ مادہ قضیہ کے مطابق ہوگی یا نہیں، اگر مطابق ہو تو وہ قضیہ صادق ہوگا ورنہ کاذب، کیونکہ جب لفظ یا عقلی مفہوم ایک کیفیت پر دلالت کرے لیکن وہ کیفیت نفس الامر میں ثابت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ پھر قضیہ میں واقع کے مطابق حکم نہیں ہوگا لہذا وہ قضیہ لامحالہ کاذب ہوگا جیسے کل انسان حیوان لا بالضرورہ، اس قضیہ میں کیفیت یعنی لا بالضرورہ چونکہ نفس الامر کے مطابق نہیں ہے، اس لیے یہ قضیہ کاذب ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ خلاصہ کے طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح محمول اور موضوع وغیرہ اشیاء کے تین وجود ہوتے ہیں اسی طرح محمول کی موضوع کی طرف جو نسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی ضروری ہے کہ اس کے بھی تین وجود ہوں:

(۱) نسبت کا نفس الامری وجود، چنانچہ نسبت جب نفس الامر میں ثابت ہوگی تو کسی ”کیفیت“ کے ساتھ ضرور متصف ہوگی۔

(۲) وجود عقلی، کہ جب وہ نسبت عقل میں حاصل ہو تو اس کے لیے بھی کسی ”کیفیت“ کا اعتبار ہوگا، جو نفس الامری کیفیت کی عین ہوگی یا اس کا غیر ہوگی۔

(۳) وجود لفظی، یہ نسبت جب لفظوں میں پائی جائے تو اس نسبت لفظیہ کے لیے وہ کیفیت معتبر ہوگی جو نسبت عقلیہ میں معتبر تھی، کیونکہ الفاظ عقلی صورتوں کے مقابلے میں ہوا کرتے ہیں۔

تو جس طرح موضوع محمول اور نسبت کا نفس الامر اور عقل میں وجود ہے، جس کی بناء پر یہ تینوں قضیہ معقولہ کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان کا لفظ میں بھی وجود ہے، جس کی بناء پر یہ قضیہ ملفوظہ کے اجزاء ہوتے ہیں، اسی طرح ”نسبت کی کیفیت“ کے لیے بھی یہ تین وجود ہوتے ہیں (۱) وجود نفس الامری (۲) وجود عقلی (۳) وجود لفظی، یہی وجہ ہے کہ نسبت کے لیے جو کیفیت نفس الامر میں ثابت ہو اس کو ”مادہ قضیہ“ کہتے ہیں، اور جو کیفیت اس کو عقل میں حاصل ہو، اس کو ”قضیہ معقولہ کی جہت“ کہتے ہیں اور جو کیفیت لفظ میں حاصل ہو، اس کو قضیہ ”ملفوظہ کی جہت“ کہتے ہیں۔

مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ جس طرح نسبت معقولہ اور نسبت ملفوظہ اگر نفس الامری نسبت کے مطابق نہ ہوں تو قضیہ کاذب ہوتا ہے، اسی طرح کیفیت معقولہ اور کیفیت ملفوظہ اگر مادہ قضیہ کے مطابق نہ ہو تب بھی قضیہ کاذب ہوتا ہے، کیونکہ عقلی صورتوں اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ کا نفس الامر کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ عقل بسا اوقات نفس الامر کے خلاف کا تصور کر لیتی ہے، اور بسا اوقات کلام بھی نفس الامر کے خلاف صادر ہو جاتا ہے، اس لیے جہت قضیہ کا مادہ قضیہ کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا جب جہت عقلی یا جہت لفظی مادہ کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا، اس کی ایک مثال ذکر کر رہے ہیں کہ جیسے جب ہم دور سے کوئی شکل دیکھیں جو دراصل انسان ہو، لیکن عقل انسانی میں دوری کی وجہ سے اس کی مختلف صورتیں گردش کرتی ہیں

انسان، فرس..... تو جس طرح اس ”شج“ کے تین وجود ہوتے ہیں، اسی طرح کل انسان حیوان بالضرورہ میں ”نسبت کی کیفیت“ کے بھی تین وجود ہوتے ہیں، ایک نفس الامری وجود ہے اور وہ ”ضرورہ“ ہے اور ایک وجود عقلی ہے اور وہ عقل کا فیصلہ ہے، اور ایک وجود لفظی ہے اور وہ لفظ ہے، تو معلوم ہوا کہ کیفیت معقولہ یا کیفیت ملفوظہ اگر مادہ قضیہ کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ یقیناً کاذب ہوگا۔

قال: والقضا یا الموجهة التي جرت العادة بالبحث عنها وعن احكامها ثلثة عشر قضية منها بسيطة وهي التي حقيقتها ايجاب فقط او سلب فقط ومنها مركبة وهي التي حقيقتها تركب من ايجاب وسلب معاً اما البسائط فيست الاولي الضرورية المطلقة وهي التي يُحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان وبالضرورة لاشي من الانسان بحجر، الثانية الدائمة المطلقة وهي التي يُحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة ومثالها ايجاباً وسلباً ما مر الثالثة المشروطة العامة وهي التي يُحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع كقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً وبالضرورة لاشي من الكاتيب بساكن الاصابع مادام كاتباً الرابعة العرفية العامة وهي التي يُحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع ومثالها ايجاباً مامراً الخامسة المطلقة العامة وهي التي يُحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل كقولنا بالاطلاق العام كل انسان متنفس وبالاطلاق العام لاشي من الانسان بمتنفس السادسة الممكنة العامة وهي التي يُحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا بالامكان العام كل نار حارة وبالامكان العام لاشي من الحار ببارد

ترجمہ: اور قضا یا موجهہ کہ ان سے اور ان کے احکام سے بحث کی عادت جاری ہے، وہ تیرہ ہیں، ان میں سے بعض بسیط ہیں اور بسیط وہ ہے جس کی حقیقت صرف ايجاب یا صرف سلب ہو، اور بعض مرکبہ ہیں اور مرکبہ وہ ہے جس کی حقیقت ايجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو، بہر حال بسا نک تو وہ چھ ہیں، اول: ضروریہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب ضروری ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو، جیسے بالضرورہ کل انسان حیوان، اور بالضرورہ لاشی من الانسان نحر، دوم: دائمہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب دائمی ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو، اس

کی مثال ایجاب اور سلباً وہی ہے جو اوپر گزر چکی، سوم: مشروط عامہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب وصف کی شرط کے ساتھ ضروری ہو جیسے بالضرورہ کل کاتب متحرک الاصلح مادام کاتباً اور بالضرورہ لاشی من الکاتب بساکن الاصلح مادام کاتباً چہارم: عرفیہ عامہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کے ساتھ ہو وصف موضوع کی شرط کے ساتھ، مثالہا ایجاباً و سلباً مامر، پنجم: مطلقہ عامہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا حکم بالفعل ہو جیسے بالاطلاق العام کل انسان تنفس اور بالاطلاق العام لاشی من الانسان یمتنفس، ششم: ممکنہ عامہ یہ وہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورت مطلقہ کے ارتقاع کا حکم ہو جیسے بالامکان العام کل نار حارۃ، اور بالامکان العام لاشی من الحار بارو۔

اقول: القضية اما بسيطة او مركبة لانها ان اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب فهي مركبة والافسطة بالقضية البسيطة هي التي حقيقتها اى معناها اما ايجاب فقط كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة فان معناه ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان واما سلب فقط كقولنا لاشى من الانسان بحجر بالضرورة فان حقيقتها ليست الا سلب الحجرية عن الانسان والقضية المركبة هي التي حقيقتها تكون ملتزمة من الايجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب بالفعل لا دائماً فان معناه ايجاب الكتابة للانسان وسلبه عنه بالفعل وانما قال حقيقتها اى معناها ولم يقل لفظها لانه ربما تكون قضية مركبة ولا تتركب في اللفظ من الايجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه وإن لم يكن في لفظه تتركب إلا أن معناه أن ايجاب الكتابة للانسان ليس بضرورى وهو ممكن عام سالب وإن سلب الكتابة عنه ليس بضرورى وهو ممكن عام موجب فهو في الحقيقة والمعنى مركب وإن لم يوجب تتركب في اللفظ بخلاف ما إذا قيّدنا القضية بالادوام او بالضرورة فان التتركب ح في القضية بحسب اللفظ ايض ثم اعلم أن القضايا البسيطة والمركبة غير محصورة في عدد إلا ان التي حرت العادة بالبحث عنها وعن احكامها من التناقض والعكس والقياس وغيرها ثلثة عشر قضية منها البسائط ومنها المركبات۔

اما البسائط فست الاولى الضرورية المطلقة وهي التي يُحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة اما التي حُكم فيها بضرورة الثبوت فهي ضرورية موجبة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة

فہاں الحُکْمَ فیہا بضرورۃ ثبوت الحیوان للانسان فی جمیع اوقات وجودہ اما التی حُکِمَ فیہا بضرورۃ السلب فہی ضروریۃ سالبۃ کقولنا لاشی من الانسان بحجرٍ بالضرورۃ فائۃ حُکِمَ فیہا بضرورۃ سلب الحجرۃ عن الانسان فی جمیع اوقات وجودہ وإنما سُمِّیت ضروریۃ لاشتمالہا علی الضرورۃ ومطلقۃ لعدم تقييد الضرورۃ فیہا بوصفٍ او وقتٍ، الثانیۃ الدائمۃ المطلقة وهی التی حُکِمَ فیہا بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبہ عنہ مادام ذات الموضوع موجودۃ ووجہ تسمیتہا دائمۃ ومطلقۃ علی قیاس الضروریۃ المطلقة ومثالہا ایجاباً ما مر من قولنا دائماً کُلُّ انسان حیوانً فقد حُکِمْنَا فیہا بدوام ثبوت الحیوانیۃ للانسان مادام ذاته موجودۃ وسلباً ما مرّ ایضاً من قولنا دائماً لاشی من الانسان بحجرٍ فإن الحُکْمَ فیہا بدوام سلب الحجرۃ عن الانسان مادام ذاته موجودۃ والنسبۃ بینہا و بین الضروریۃ ان الضروریۃ اخص منها مطلقاً لان مفهوم الضرورۃ امتناع انفکاک النسبۃ عن الموضوع ومفہوم الدوام شمول النسبۃ فی جمیع الازمنۃ والاقوات و متی كانت النسبۃ ممتنعۃ الانفکاک عن الموضوع كانت متحققۃ فی جمیع اوقات وجودہ بالضرورۃ و لیس متی كانت النسبۃ متحققۃ فی جمیع الاوقات امتنع انفکاکہا عن الموضوع لجواز امکان انفکاکہا عن الموضوع وعدم وقوعہ لان الممكن لا یجب ان یکون واقعاً۔

اقول: قضیہ بسیطہ ہے یا مرکبہ کیونکہ اگر وہ ایجاب و سلب سے دو مختلف حکموں پر مشتمل ہو تو وہ مرکبہ ہے ورنہ بسیطہ ہے، تو قضیہ بسیطہ وہ ہے جس کی حقیقت یعنی اس کا معنی صرف ایجاب ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ، کیونکہ اس کا معنی صرف حیوانیت کا انسان کے لیے ایجاب ہے، یا صرف سلب ہو جیسے لاشی من الانسان نجر بالضرورہ، کیونکہ اس کی حقیقت صرف انسان سے حجریت کا سلب ہے، اور قضیہ مرکبہ وہ ہے جس کی حقیقت ایجاب و سلب سے مرکب ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا دائماً، کیونکہ اس کا معنی انسان کے لیے کتابت کا ایجاب یا اس سے کتابت کا بالفعل سلب ہے، اور ماتن نے ”حقیقتہا“، (یعنی اس کا معنی) کہا نہ کہ لفظہا، کیونکہ بعض اوقات قضیہ مرکب ہوتا ہے اور لفظ میں ایجاب و سلب سے کوئی ترکیب نہیں ہوتی، جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص، کیونکہ اس کے لفظ میں کو ترکیب نہیں ہے مگر اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے لیے کتابت کا ایجاب ضروری نہیں اور یہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے اور یہ کہ اس سے کتابت کا سلب ضروری نہیں اور یہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے تو یہ حقیقتہً اور معناً مرکب ہے اگرچہ لفظ میں ترکیب نہیں پائی گئی، بخلاف اس کے کہ جب ہم قضیہ کو لا دوام یا بالضرورہ کے ساتھ مقید کر دیں کیونکہ اس وقت قضیہ میں لفظ کے اعتبار سے بھی ترکیب ہوگی، پھر جان لیجئے کہ قضا یا بسیط اور مرکبہ کسی خاص عدد

میں منحصر نہیں، البتہ وہ قضایا کہ ان سے اور ان کے احکام یعنی تناقض، عکس، اور قیاس وغیرہ سے بحث کی عادت جاری ہے، وہ تیرہ قضیے ہیں، جن میں سے بعض بسیطہ ہیں اور بعض مرکبہ ہیں، پس بساطت چھ ہیں۔

پہلا قضیہ: ضروریہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کی ضرورت کا یا موضوع سے محمول کے سلب کی ضرورت کا حکم ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو، تو وہ قضیہ جس میں ثبوت کی ضرورت کا حکم ہو تو وہ ضروریہ موجبہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ کیونکہ اس میں انسان کے لیے حیوان کے ثبوت کی ضرورت کا حکم ہے اس کے وجود کے تمام اوقات میں، اور وہ قضیہ جس میں سلب کی ضرورت کا حکم ہو تو وہ ضروریہ سالبہ ہے جیسے لاشی من الانسان نجر بالضرورہ کیونکہ اس میں انسان سے اس کے وجود کے تمام اوقات میں حجریت کے سلب کی ضرورت کا حکم ہے، اور اس کا نام ”ضروریہ“، اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ ”ضرورہ“، پر مشتمل ہوتا ہے، اور ”مطلقہ“، اس لیے کہ اس میں ضرورہ وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔

دوسرا قضیہ: دائمہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کے دوام کا یا موضوع سے محمول کے سلب کے دوام کا حکم لگایا جائے جب تک ذات موضوع موجود ہو اور اس کے دائمہ اور مطلقہ نام رکھنے کی وجہ ضروریہ مطلقہ کے قیاس پر ہے، اور اس کی مثال ایجابا وہ ہے جو ہمارے قول دائمہ کل انسان حیوان سے گزر چکی، کیونکہ ہم نے اس میں انسان کے لیے حیوانیت کے ثبوت کے دوام کا حکم لگایا ہے جب تک اس کی ذات موجود ہو، اور سلبا اس کی مثال یہ ہے دائمہ لاشی من الانسان نجر کیونکہ اس میں انسان سے حجریت کے سلب کے دوام کا حکم ہے جب تک اس کی ذات موجود ہو، اور دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ ضروریہ، دائمہ سے اخص مطلق ہے، کیونکہ ضرورہ کا مفہوم موضوع سے نسبت کے جدا ہونے کا امتناع ہے، اور دوام کا مفہوم نسبت کا تمام زمانوں اور اوقات میں شامل ہونا ہے، اور جب موضوع سے نسبت کا جدا ہونا ممتنع ہو تو وہ وجود موضوع کے تمام اوقات میں متحقق ہوگی، لیکن ایسا نہیں کہ جب نسبت تمام اوقات میں متحقق ہو تو موضوع سے اس کا انفکاک ممتنع ہو، کیونکہ موضوع سے نسبت کے جدا ہونے کا امکان اور اس کا عدم وقوع ممکن ہے، اس لیے کہ ممکن کا واقع ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قضیہ بسیطہ اور مرکبہ

تینایا موجبہ جن سے بحث کی جاتی ہے، اور جنکے احکام بیان کئے جاتے ہیں وہ تیرہ ہیں چھ بساطت ہیں اور سات مرکبات ہیں۔

قضیہ بسیطہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کی حقیقت یعنی اس کا معنی صرف ایجاب ہو یا صرف سلب ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ اس میں انسان کے لیے حیوانیت کی نسبت ضروری طور پر ثابت کی جا رہی ہے، اور سالبہ کی مثال لاشی من الانسان نکر بالضرورہ، اس میں نسبت کا ضروری طور پر سلب ہے۔

قضیہ مرکبہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا دائما، اس کا مطلب یہ ہے کہ کتابت انسان کے لیے بالفعل ثابت ہے، اور بالفعل مسلوب ہے، شارح فرماتے ہیں کہ مرکبہ کی تعریف میں ”حقیقتھا“، کہا ہے لفظھا نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ ایجاب و سلب سے معنا مرکب ہوتا ہے، لیکن الفاظ میں اس کی کوئی ترکیب نہیں ہوتی، صرف حقیقت میں موجود ہوتی ہے، جیسے ممکنہ خاصہ ہے الفاظ کے اعتبار سے اس میں کوئی ترکیب نہیں ہوتی جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص لیکن درحقیقت یہ دو قضیوں سے مرکب ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ انسان کے لیے کتابت کا ایجاب ضروری نہیں ہے یہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور کتابت کا سلب انسان سے ضروری نہیں یہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے، کیونکہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، تو اگر لفظھا کہتے تو مرکبہ کی تعریف سے ممکنہ خاصہ خارج ہو جاتا، اور جب حقیقتھا فرمایا تو اس قسم کے قضایا مرکبہ کی تعریف میں داخل رہے، اور جب لا دوام، لا ضرورہ جیسی کیفیات کے ساتھ قضیہ کو مقید کر دیا جائے تو پھر قضیہ لفظا بھی مرکب ہوتا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ قضایا بسیطہ اور مرکبہ یوں تو لا تعداد ہیں لیکن جن سے بحث کی عادت جاری ہے، اور جن کے احکام تناقض، عکس اور قیاس وغیرہ بیان کئے جاتے ہیں ان کی تعداد صرف تیرہ ہے، چھ بسا نک ہیں اور سات مرکبات ہیں۔

(۱) ضرورہ مطلقہ کی تعریف

ضرورہ مطلقہ: اس قضیہ موجبہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کے لیے یا محمول کا سلب موضوع سے ضروری طور پر ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہے، پھر اگر اس میں ضرورہ کے ثبوت کا حکم ہے تو وہ ضرورہ یہ مطلقہ موجبہ ہے، اور اگر اس میں ضرورہ کے سلب کا حکم ہے تو وہ سالبہ ہے، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ یہ موجبہ ہے، اس میں انسان کے لیے اس کے وجود کے تمام اوقات میں ضروری طور پر حیوانیت ثابت ہے، اور سالبہ کی مثال لاشی من الانسان نکر بالضرورہ اس میں ”پتھر نہ ہونے کا“، حکم انسان کے لیے ضروری طور پر ثابت ہے۔ وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو ”ضروریہ“، اس لیے کہتے ہیں کہ قضیہ ضرورہ کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور ”مطلقہ“، اس لیے کہ اس میں ”ضرورہ“، کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

(۲) دائمہ مطلقہ کی تعریف

دائمہ مطلقہ: اس قضیہ موجبہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کے لیے یا محمول کا سلب موضوع سے دوامی طور پر ہو جب تک ذات موضوع موجود ہے پھر اگر قضیہ میں دوام کے ثبوت کا

حکم ہو موضوع کے لیے تو وہ دائمہ مطلقہ موجب ہے جیسے دائمہ کل انسان حیوان، اور اگر موضوع کے لیے دوام کے سلب کا حکم ہو تو وہ دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، جیسے دائمہ لاشی من الانسان نجر۔ اس قضیہ کو ضروریہ اس لئے کہتے ہیں کہ قضیہ ضروریہ کی کیفیت پر مشتمل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ اس میں وصف یا وقت کی کوئی قید نہیں ہے۔

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان نسبت

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ اخص مطلق ہے، اور دائمہ اعم مطلق ہے، کیونکہ ضروریہ کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا ممکن اور محال ہے، اور دوام کا مفہوم یہ ہے کہ وہ نسبت تمام زمانوں اور اوقات میں ثابت ہو، تو جب نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہوگا تو لامحالہ وہ موضوع کے تمام اوقات میں ثابت ہوگی لہذا جہاں ضروریہ مطلقہ صادق ہوگا وہاں دائمہ مطلقہ بھی صادق ہوگا، لیکن جب نسبت تمام اوقات میں متحقق ہو تو اس کا موضوع سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے، ممکن ہے، اور امکان کا وقوع چونکہ ضروری نہیں ہے، اس لیے اس کا عکس بھی ضروری نہیں لہذا جہاں دائمہ مطلقہ صادق ہو وہاں ضروریہ مطلقہ کا صدق ضروری نہیں۔

الثالثة المشروطة العامة وهي التي حُكِمَ فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط ان تكون ذات الموضوع مُتَّصِفَةً بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحققي الضرورة، مثال الموجبة قولنا كُلُّ كَاتِبٍ متحرك الاصابع بالضرورة مادام كَاتِباً فَإِنَّ تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب أَعْنَى افراد الانسان مطلقاً بل ضرورة ثبوته إِنَّمَا هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة ومثال السالبة قولنا بالضرورة لا شئ من الكاتِبِ ساكن الاصابع مادام كَاتِباً فان سلب ساكن الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بوصف الكتابة وسبب تسميتها أَمَّا بالمشروطة فلاشماليها على شرط الوصف وإمَّا بالعامة فلأنها اعم من المشروطة الخاصة وَ سَتَعْرِفُهَا في المركبات وَ بما يُقَالُ المشروطة العامة على القضية التي حُكِمَ فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف اعم من أن يكون للوصف مدخل في تحققي الضرورة أم لا والفرق بين المعينين أَنَا إِذَا قلنا كُلُّ كَاتِبٍ متحرك الاصابع بالضرورة مَا دَامَ كَاتِباً وَأَرَدْنَا المعنى الاول صَدَقَتْ كما تبين وان أَرَدْنَا المعنى الثاني كَذَبَتْ لان حركة الاصابع ليست ضرورة الثبوت لذات الكاتب في شئ مِّنْ الاوقات فان الكتابة التي هي شرط تحققي الضرورة غير ضرورية لذات الكاتب في زمان اصلا فما ظنك بالمشروطة بها فالمشروطة

العامّة بالمعنى الاول اعم من الضرورية والدائمة من وجه لانك قد سمعت أن ذات الموضوع قد تكون عين وصفه وقد تكون غيره فاذا اتحدّا او كانت المادة مادة الضرورة صدقت القضا يا الثلث كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او دائماً او ما دام انساناً وإن تغيّرا فان كانت المادة مادة الضرورة ولم يكن للوصف دخل في تحقق الضرورة صدقت الضرورية والدائمة دون المشروطة كقولنا كل كاتب حيوان بالضرورة او دائماً لا بالضرورة ما دام كاتباً فان وصف الكتابة لا دخل له في ضرورة ثبوت الحيوان لذات الكاتب وإن لم يكن المادة مادة الضرورة الذاتية او الدوام الذاتي وكان هناك ضرورة بشرط الوصف صدقت المشروطة دون الضرورية والدائمة كما في المثال المذكور فان تحرك الاصابع ليس بضروري ولا دائماً لذات الكاتب بل بشرط الكتابة وأما المشروطة بالمعنى الثاني فهي اعم من الضرورية مطلقاً لأنه متى ثبتت الضرورة في جميع اوقات الذات يثبت في جميع اوقات الوصف بدون العكس ومن الدائمة من وجه لتصادقهما في مادة الضرورة المطلقة وصدق الدائمة بدونها حيث يخلو الدوام عن الضرورة وبالعكس حيث يكون الضرورة في جميع اوقات الوصف ولا يدوم في جميع اوقات الذات، الرابعة العرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع متصفاً بالعنوان ومثالها ايجاباً. وسلباً ما مر في المشروطة العامة من قولنا دائماً كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً ودائماً لا شئ من الكاتب يساكن الاصابع مادام كاتباً وإنما سميت عرفية لان العرف إنما يفهم هذا المعنى من السالبة اذا اطلقت حتى إذا قيل لا شئ من النائم بمستيقظ يفهم منه العرف ان المستيقظ مسلوب عن النائم مادام نائماً فلما أخذ هذا المعنى من العرف نسب اليه وعامة لانها اعم من العرفية الخاصة التي هي من المركبات وهي اعم مطلقاً من المشروطة العامة فانه متى تحققت الضرورة بحسب الوصف تحقق الدوام بحسب الوصف من غير عكس وكذا من الضرورية والدائمة لأنه متى صدقت الضرورة او الدوام في جميع اوقات الذات صدق الدوام في جميع اوقات الوصف ولا ينعكس الخامسة المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل اما الايجاب كل انسان متنفس بالاطلاق العام واما السلب فكقولنا لا شئ من الانسان بمتنفس بالاطلاق العام وإنما كانت مطلقة لان القضية إذا اطلقت ولم تقيّد بقيد من دوام او ضرورة او لا دوام او لا ضرورة يفهم

منہا فعلیۃ النسبۃ فلما كان هذا المعنى مفهوم القضية المطلقة تُسمیٰ بها وانما كانت عامۃ لانہا اعم من الوجودیۃ اللادائمۃ واللاضروریۃ کما سيجیء وهی اعم من القضايا الاربع المتقدمۃ لانه متى صدقت ضرورۃ اودوام بحسب الذات أو بحسب الوصف یكون النسبۃ فعلیۃ ولس یلزم من فعلیۃ النسبۃ ضرورتها اودوامها السادسة الممكنۃ العامۃ وهی التي حُکم فیها بسلب الضرورۃ المطلقة عن الجانب المُخالف للحُکم فان كان الحُکم فی القضية بالایجاب كان مفهوم الامکان سلب ضروریۃ السلب لان الجانب المُخالف للایجاب هو السلب وانکان الحُکم فی القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورۃ الایجاب فانه هو الجانب المُخالف للسلب فاذا قلنا کُل نار حارة بالامکان العام كان معناه ان سلب الحرارة عن النار لیس بضروری و اذا قلنا لا شئ من الحار یبارد بالامکان العام فمعناه ان ایجاب البرودة للحار لیس بضروری وانما سُمیت ممکنۃ لا حتوائها علی معنى الامکان وعامۃ لانہا اعم من الممكنۃ الخاصۃ وهی اعم من المطلقۃ العامۃ لانه متى صدق الایجاب بالفعل فلا اقل من أن لا یكون السلب ضروریاً و سلب ضرورۃ السلب هو امکان الایجاب فمتی صدق الایجاب بالفعل صدق الایجاب بالامکان ولا ینعکس لجواز أن یكون الایجاب ممکناً ولا یكون واقعاً اصلاً وكذلك متى صدق السلب بالفعل لم یکن الایجاب ضروریاً و سلب ضرورۃ الایجاب هو امکان السلب فمتی صدق السلب بالفعل صدق بالامکان دون العکس لجواز أن یكون السلب ممکناً غیر واقع واعم من القضاء الباقیۃ لان المطلقة العامۃ اعم منها مطلقاً والاعم من الاعم اعم۔

ترجمہ: تیسرا قضیہ مشروط عامہ ہے یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کی ضرورت کا یا موضوع سے محمول کے سلب کی ضرورت کا حکم کیا جائے بشرطیکہ ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو یعنی وصف موضوع کو ضرورت کے تحقق میں دخل ہو، موجب کی مثال ہمارا قول کل کاتب متحرک الا صالح بالضرورہ مادام کاتب کیونکہ انگلیوں کا متحرک ہونا ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے مطلقاً ضروری الثبوت نہیں ہے، بلکہ اس کے ثبوت کا ضروری ہونا ان کے وصف کتابت کے ساتھ متصف ہونے کی شرط کے ساتھ ہے، اور سالبہ کی مثال بالضرورہ لاشئ من الکاتب بساکن الا صالح مادام کاتب کیونکہ ذات کاتب سے ساکن الا صالح کا سلب ضروری نہیں مگر اس کے وصف کتابت کے ساتھ متصف ہونے کی شرط کے ساتھ، اور اس کا مشروطہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ وصف کی شرط پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے، جس کو عنقریب آپ مرکبات میں جان لیں

گے۔

اور کبھی مشروط کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے جس میں ثبوت وصف کے تمام اوقات میں ثبوت کی ضرورت یا سلب کی ضرورت کا حکم ہو عام ازیں کہ ضرورت کے تحقق میں وصف کو دخل ہو یا نہ ہو، اور ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ جب ہم کل کاتب متحرک الاصلع بالضرورہ مادام کاتب اکہیں اور پہلے معنی کا ارادہ کریں تو قضیہ صادق ہوگا، اور اگر ثانی معنی کا ارادہ کریں تو قضیہ کاذب ہوگا، کیونکہ انگلیوں کی حرکت ذات کاتب کے لیے کسی وقت بھی ضروری الثبوت نہیں ہے، اس لیے کہ کاتب جو ضرورہ کے تحقق کے لیے شرط ہے، ذات کاتب کے لیے وہی کسی زمانہ میں ضروری نہیں تو جو اس کے ساتھ مشروط ہے اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔

مشروط عامہ بالمعنی الاول ضروریہ اور دائمہ سے عام من وجہ ہے، کیونکہ آپ نے سنا ہے کہ ذات موضوع کبھی عین وصف ہوتی ہے اور کبھی غیر وصف، تو جب وہ دونوں متحد ہوں اور مادہ ضرورت کا مادہ ہو تو تینوں قضیے صادق ہوں گے جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ یا دائمہ یا مادام انسانا، اور اگر دونوں متغایر ہوں تو اگر مادہ ضرورت ہو اور وصف کو ضرورت کے تحقق میں دخل نہ ہو تو ضروریہ اور دائمہ صادق ہوں گے نہ کہ مشروط، جیسے کل کاتب حیوان بالضرورہ یا دائمہ، نہ کہ بالضرورہ مادام کاتب کیونکہ وصف کتابت کو ذات کاتب کے لیے ثبوت حیوان کے ضروری ہونے میں کوئی دخل نہیں، اور اگر ضرورہ ذاتیہ یا دوام ذاتی کا مادہ نہ ہو اور وہاں ضرورت وصف کی شرط کے ساتھ ہو تو مشروط صادق ہوگا نہ کہ ضروریہ اور دائمہ جیسے مثال مذکورہ میں، کیونکہ انگلیوں کا متحرک ہونا ذات کاتب کے لیے نہ ضروری ہے اور نہ دائمی ہے بلکہ کتابت کی شرط کے ساتھ ہے۔

اور مشروط بالمعنی الثانی ضروریہ سے اعم مطلق ہے، اس لیے کہ ضرورت جب ذات کے تمام اوقات میں ثابت ہوگی تو وصف کے تمام اوقات میں بھی ثابت ہوگی بدون العکس، اور (مشروط.....) دائمہ سے عام من وجہ ہے کیونکہ یہ دونوں ضروریہ مطلقہ کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، دائمہ مشروط بالمعنی الثانی کے بغیر صادق ہوتا ہے جہاں دوام ضرورہ سے خالی ہو اور بالعکس (یعنی مشروط صادق ہو دائمہ کے بغیر) جہاں ضرورہ وصف کے تمام اوقات میں ہو اور ذات کے تمام اوقات میں دائمی نہ ہو۔

چوتھا عرفیہ عامہ ہے یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا اس سے سلب کے دوام کا حکم ہو جب تک ذات موضوع عنوان کے ساتھ متصف ہو اور اس کی مثال ایجابا و سلبا وہ ہے جو گذر چکی مشروط عامہ میں یعنی دائمہ کل کاتب متحرک الاصلع مادام کاتب اور دائمہ لاشی من الکاتب بساکن الاصلع مادام کاتب، اور عرفیہ نام اس لیے رکھا گیا کہ اہل عرف سالبہ سے یہی معنی سمجھتے ہیں جب کوئی جہت ذکر نہ کی جائے، یہاں تک کہ جب کہا جائے لاشی من النائم بمسقیظ تو اس سے اہل عرف یہی سمجھتے ہیں کہ

مستقیظ ناظم سے سلب ہے، جب تک وہ سوتا رہے اور پس یہ معنی عرف سے لیے گئے ہیں تو قضیہ کو اسی طرف منسوب کر دیا گیا، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ خاصہ سے اعم ہے جو مرکبات میں سے ہے، اور عرفیہ مشروطہ عامہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ جب ضرورہ وصف کے اعتبار سے تحقق ہوگی تو دوام بھی وصف کے اعتبار سے تحقق ہوگا مگر اس کا عکس نہیں، اسی طرح (عرفیہ) ضرورہ یہ اور دائرہ سے بھی اعم ہے کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات کے تمام اوقات میں صادق ہو تو دوام (بھی) وصف کے تمام اوقات میں صادق ہوگا اور اس کا عکس نہ ہوگا۔

پانچواں قضیہ مطلقہ عامہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا بالفعل حکم ہو، موجبہ کی مثال جیسے کل انسان تنفس بالاطلاق العام اور سالبہ کی مثال جیسے لاشی من الانسان بمنتهى تنفس بالاطلاق العام، اور ”مطلقہ“ اس لیے ہے کہ جب قضیہ کو مطلق رکھا جائے اور دوام، ضرورہ، لا دوام اور لا ضرورہ کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو اس سے نسبت کی فعلیت ہی مفہوم ہوتی ہے، چونکہ یہ معنی قضیہ مطلقہ کا مفہوم ہے، اس لیے اس کا نام مطلقہ رکھ دیا گیا، اور ”عامہ“ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ وجودیہ لا دائرہ اور وجودیہ لا ضروریہ سے اعم ہے جیسا کہ یہ آگے آ رہا ہے، اور یہ سابقہ چاروں قضایا سے اعم ہے، کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات یا وصف کے اعتبار سے صادق ہوگی تو نسبت فعلیت ہوگی، اور نسبت کی فعلیت سے اس کا ضروری یا دائمی ہونا لازم نہیں آتا۔

چھٹا قضیہ ممکنہ عامہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورت مطلقہ کے سلب کا حکم ہو، تو اگر قضیہ میں ایجابی حکم ہو تو ایجاب کا مفہوم سلب کی ضرورت کا سلب ہوگا، کیونکہ ایجاب کی جانب مخالف سلب ہی ہے، اور اگر قضیہ میں سلب کا حکم ہو تو اس کا مفہوم ایجاب کی ضرورت کا سلب ہوگا، کیونکہ سلب کی جانب مخالف یہی ہے، پس جب ہم یہ کہیں کہ کل نار حارۃ بالامکان العام تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ آگ سے حرارت کا سلب ضروری نہیں، اور جب ہم یہ کہیں کہ لاشی من الحار بارد بالامکان العام، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ حار کے لیے ایجاب برودت ضروری نہیں، اور اس کا ممکنہ نام اس لیے رکھا گیا کہ یہ امکان کے معنی پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہ یہ ممکنہ خاصہ سے عام ہے۔

اور یہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے کیونکہ جب ایجاب بالفعل صادق ہوگا تو کم از کم سلب ضروری نہ ہوگا، اور سلب کی ضرورہ کا سلب ہی امکان ایجاب ہے لہذا جب ایجاب بالفعل صادق ہوگا تو ایجاب بالامکان بھی صادق ہوگا، اور اس کا عکس نہ ہوگا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایجاب ممکن ہو لیکن واقع نہ ہو، اسی طرح جب سلب بالفعل صادق ہو تو ایجاب ضروری نہ ہو اور ضرورت ایجاب کا سلب ہی امکان سلب ہے، تو جب سلب بالفعل صادق ہوگا تو سلب بالامکان بھی صادق ہوگا نہ کہ اس کا عکس کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سلب ممکن ہو اور واقع نہ ہو، اور باقی قضایا سے بھی اعم ہے، کیونکہ مطلقہ عامہ اس سے اعم مطلق ہے، اور اعم سے اعم،

اعم ہوتا ہے۔

(۳) مشروطہ عامہ کی تعریف

مشروطہ عامہ: اس قضیہ موجبہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ضروری ہے موجبہ میں یا محمول کا سلب اس سے سالبہ میں ضروری ہے جب تک کہ ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو یعنی وصف موضوع کو ضرورت کے تحقق میں دخل ہوتا ہے، موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الاصل بالضرورہ مادام کاتب، اس میں ذات کاتب کے لیے انگلیوں کی حرکت ضروری طور پر اس وقت تک ثابت ہے جب تک وہ وصف کتابت کے ساتھ متصف ہو، اور سالبہ کی مثال: لاشی من الکاتب بساکن الاصل بالضرورہ مادام کاتب اس میں ذات کاتب سے انگلیوں کا سکون ضروری طور پر مسلوب ہے جب تک کہ وہ وصف کتابت کے ساتھ متصف ہو۔

وجہ تسمیہ: اسے مشروطہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ وصف کی شرط پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہ یہ مشروطہ خاصہ سے اعم ہے کیونکہ مشروطہ خاصہ لا دوام ذاتی سے مقید ہوتا ہے، اور مشروطہ عامہ مطلق ہوتا ہے، اور مطلق مقید سے اعم ہوتا ہے، جنکی تفصیل مرکبات میں آرہی ہے۔

مشروطہ عامہ کا دوسرا معنی

مشروطہ عامہ کا دوسرا معنی: وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کے لیے ایجاب یا محمول کا موضوع سے سلب وصف موضوع کے تمام اوقات میں ضروری طور پر ہو، عام ازیں کہ وصف موضوع کو ضرورت کے تحقق میں دخل ہو یا نہ ہو گویا موضوع کے لیے محمول کا ثبوت دو طرح سے ہوتا ہے، ایک بشرط الوصف اور ایک بزمان الوصف پہلے کو مشروطہ بالمعنی الاول اور ثانی کو مشروطہ بالمعنی الثانی کہتے ہیں۔

دونوں معنی میں فرق: یہ ہے کہ مشروطہ بالمعنی الاول میں محمول کا ثبوت اگرچہ دراصل ذات موضوع کے لیے ہوتا ہے لیکن وصف موضوع کو بھی ضرورت کے تحقق میں دخل ضرور ہوتا ہے، محمول کا فناء صرف ذات موضوع ہی نہیں بلکہ ذات اور وصف موضوع دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے، چنانچہ اس معنی کے لحاظ سے کل کاتب متحرک الاصل بالضرورہ مادام کاتب صادق ہوگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ ذات جو کتابت کے ساتھ متصف ہے اس کے لیے ضروری طور پر انگلیوں کی حرکت ثابت ہے بشرطیکہ وہ لکھائی میں مصروف ہو۔

اور مشروطہ بالمعنی الثانی میں وصف موضوع ضرورت کے لیے ظرف ہوتا ہے یعنی محمول کی نسبت صرف ذات موضوع کے لیے ضروری طور پر ثابت ہوتی ہے، وصف موضوع کا اس میں کوئی لحاظ نہیں ہوتا، چنانچہ اس معنی کے لحاظ سے کل کاتب متحرک الاصل بالضرورہ مادام کاتب کاذب ہوگا، کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے کتابت کے تمام اوقات میں انگلیوں کی حرکت ضروری طور پر ثابت ہے، اور یہ درست نہیں ہے، کیونکہ انگلیوں

کی حرکت افراد انسان کے لیے بغیر کتابت کے کسی بھی وقت ضروری نہیں، کیونکہ کتابت جو ضرورت کے تحقق کی شرط ہے، وہ ہی ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے کسی بھی زمانہ میں ضروری نہیں تو جو اس کے تابع اور اس کا مشروط ہے یعنی تحرک اصابع وہ کیسے ضروری ہو سکتا ہے والکتابہ لما لم تکن ضروریانی زمان اصلا فلیف التحرك۔

نسبتیں

مشروط عامہ کے معنی اول اور ثانی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ یہ دونوں کل مختص مظلم بالضرورہ مادام مختصا میں جمع ہیں اس لیے کہ ظلمت کا ثبوت افراد مختص کے لیے بشرط الانحساف اور بزمان الانحساف دونوں طرح صادق ہے اور کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتباً میں صرف مشروط بالمعنی الاول صادق ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور کل کاتب انسان بالضرورہ مادام کاتباً میں مشروط بالمعنی الثانی صادق ہے کیونکہ ذات کاتب کے لیے انسانیت کا ثبوت بزمان الکتابہ تو ضروری ہے، لیکن بشرط الکتابہ ضروری نہیں، کیونکہ ذات کے لیے ذات کا ثبوت کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہوتا یعنی ایک چیز کا انسان ہونا کتابت کی شرط پر موقوف نہیں ہے۔

ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ اور مشروط عامہ بالمعنی الاول کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ وصف موضوع دو حال سے خالی نہیں، کبھی یہ ذات موضوع کا عین ہوگا، اور کبھی اس کے مغایر ہوگا، اگر وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں عین ہوں تو وہاں یہ تینوں قضایا صادق ہوتے ہیں، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ او بالعدم او مادام انسانا، ضروریہ تو اس واسطے کہ یہ قضیہ ”ضرورہ“، پر مشتمل ہے، اور دائمہ مطلقہ اس لیے کہ جہاں ضرورہ ہو، وہاں دوام ضرور ہوتا ہے، اور مشروط بالمعنی الاول اس واسطے کہ ذات موضوع، وصف موضوع کے ساتھ متصف ہے، اور اگر وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں مغایر ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مادہ ضرورہ کا ہوگا یا نہیں، چنانچہ اگر مادہ ضرورہ کا ہو، اور ضرورہ کے تحقق ہونے میں وصف موضوع کو کوئی دخل نہ ہو تو وہاں صرف یہ دونوں صادق آئیں گے لیکن مشروط بالمعنی الاول صادق نہیں ہوگا جیسے کل کاتب حیوان بالضرورہ او دائمہ، یہاں ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے حیوان ضروری طور پر یا دوامی طور پر صادق ہے اگرچہ وصف کتابت موجود نہ ہو، تو یہاں صرف ضروریہ اور دائمہ مطلقہ صادق ہیں، لیکن مشروط صادق نہیں، کیونکہ ہم نے فرض ہی کیا ہے کہ ضرورہ کے تحقق ہونے میں وصف موضوع کو کوئی دخل نہیں، اب اگر مشروط کبھی صادق قرار دیا جائے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے حیوانیت ضروری طور پر ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے، اور اگر کاتب نہیں تو حیوان بھی نہیں، یہ مفہوم درست نہیں، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہے جہاں ضروریہ اور دائمہ تو صادق ہیں لیکن مشروط عامہ بالمعنی الاول صادق نہیں اور اگر وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں مغایر ہوں اور مادہ، ضرورہ ذاتیہ اور دوام ذاتی کا نہ ہو بلکہ وہاں ضرورہ بشرط الوصف ہو تو صرف مشروط صادق ہوگا، اور وہ دونوں صادق نہیں ہوں گے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتباً اس میں انگلیوں کی حرکت ذات کاتب کے لیے وصف کتابت کی

شرط کے ساتھ ہے، کثرت کے بغیر یہ نہ تو ضروری ہے اور نہ دائمی، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے جس میں صرف شروط عامہ بالمعنی الاول صادق ہے لیکن ضروریہ اور دائمہ صادق نہیں۔

اور مشروط عامہ بالمعنی الثانی اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ اخص ہے اور مشروط اعم ہے، کیونکہ جب ضروریہ ذات موضوع کے تمام اوقات میں ثابت ہوگی تو وہاں ضروریہ وصف موضوع کے تمام اوقات میں بھی ثابت ہوگی، اس لیے کہ جہاں ضروریہ ذاتیہ صادق ہو، وہاں ضروریہ وصفیہ بھی ضرور ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں یعنی جہاں ضروریہ وصفیہ ہو، وہاں ضروریہ ذاتیہ کا تحقق ضروری نہیں، کیونکہ وصف کے تمام اوقات، ذات کے اوقات کا بعض ہوتے ہیں، یعنی وہ وصف ذات موضوع کے تمام اوقات میں ثابت نہیں ہوتا، بلکہ بعض وقت میں ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ ذات موضوع کے تو اور بھی اوصاف ہوتے ہیں، اس لیے یہ عکس لازم نہیں۔

اور مشروط عامہ بالمعنی الثانی اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عام خالص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ یہ دونوں ضروریہ مطلقہ کے مادہ میں جمع ہو جاتے ہیں، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ مادام انسانا، اور جس مادہ میں حکم صرف دائمی ہو، ضروری نہ ہو، اس میں صرف دائمہ صادق ہوگا جیسے کل فلک متحرک بالدوام، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور جس مادہ میں حکم وصف موضوع کے تمام اوقات میں ضروری ہو اور ذات موضوع کے جمع اوقات میں دائمی نہ ہو تو صرف مشروط عامہ بالمعنی الثانی صادق ہوگا جیسے کل متصف مظلم بالضرورہ مادام متصف، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

(۴) عرفیہ عامہ کی تعریف

عرفیہ عامہ: اس قضیہ موجبہ بسلطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا سلب دوائی طور پر ہے جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو، موجبہ کی مثال: دائما کل کاتب متحرک الا صالغ مادام کاتب، اور سالبہ کی مثال: لاشی من الکاتب بساکن الا صالغ مادام کاتب۔

وجہ تسمیہ: اس کو عرفیہ اس لیے کہتے ہیں کہ جب اس کے سالبہ میں کوئی جہت ذکر نہ کی جائے تو اہل عرف اس سے یہی معنی سمجھتے ہیں، چنانچہ جب لاشی من النائم بمستیقظ کہا جائے تو اس سے اہل عرف یہی سمجھتے ہیں کہ سونے والا بیدار نہیں ہوتا جب تک وہ سوتا رہے، تو یہ معنی چونکہ اہل عرف سے ماخوذ ہیں، اس لیے اس قضیہ کو عرف کی طرف منسوب کر کے عرفیہ کہہ دیا، لیکن یہاں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اہل عرف جس طرح اس معنی کو سالبہ سے سمجھتے ہیں، اسی طرح موجبہ سے بھی سمجھ لیتے ہیں جیسے کل کاتب متحرک الا صالغ سے یہی سمجھتے ہیں کہ لکھنے والے کے لیے انگلیوں کی حرکت اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ کاتب ہو، اس لیے سالبہ کی تخصیص صحیح نہیں، کیونکہ بعض سوالب ایسے بھی ہیں کہ ان سے عرف عام میں یہ معنی نہیں سمجھے جاتے جیسے لاشی من الانسان بحجر بالدوام؟

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ نام رکھنے کے لیے ادنیٰ مناسبت کافی ہوتی ہے، پوری جزئیات کا اس کے

مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہوتا، اور اس کو عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ خاصہ سے اعم ہے اور عرفیہ خاصہ مقید اور اخص ہے۔

نسبتیں

عرفیہ عامہ اور مشروطہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ عامہ اعم ہے، اور مشروطہ اخص مطلق ہے، کیونکہ جہاں ضرورہ وصفیہ تحقق ہوگی وہاں دوام وصفی ضرور تحقق ہوگا لہذا جب مشروطہ عامہ صادق ہوگا تو عرفیہ عامہ بھی صادق ہوگا، مگر عکس کہ جہاں دوام وصفی ہو وہاں ضرورہ وصفیہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

عرفیہ عامہ اور ضروریہ و دائمہ کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں اخص ہیں اور عرفیہ عامہ اعم ہے، کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات موضوع کے تمام اوقات میں ثابت ہوگا تو وصف کے تمام اوقات میں بھی دوام صادق ہوگا، لہذا جب ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ صادق ہونگے تو عرفیہ عامہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں عرفیہ عامہ صادق ہو تو ضروریہ اور دائمہ بھی صادق ہوں۔

(۵) مطلقہ عامہ کی تعریف

مطلقہ عامہ: اس قضیہ موجبہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا سلب بالفعل ہو یا فی ای وقت من، الا زمنۃ الثلثۃ موجبہ کی مثال: بالاطلاق العام کل انسان تنفس اور سالبہ کی مثال: بالاطلاق العام لا شی من الانسان بمنفس

وجہ تسمیہ: اس کو مطلقہ اس واسطے کہتے ہیں کہ جب قضیہ دوام، لا دوام یا ضرورہ یا لا ضرورہ کی قیود سے خالی ہو تو اس سے نسبت کی فعلیت مفہوم ہوتی ہے، اور چونکہ یہ معنی قضیہ مطلقہ کا مفہوم ہے، اس لیے اس کا نام مطلقہ رکھ دیا گیا، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لا ضروریہ سے اعم ہے، اور یہ مقید اور اخص ہیں۔

نسبتیں

مطلقہ عامہ اور گذشتہ چاروں قضایا ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ چاروں اخص ہیں، اور مطلقہ عامہ اعم ہے، کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات یا وصف کے لحاظ سے صادق ہوگی تو وہاں نسبت کی فعلیت بھی ہوگی لہذا ان قضایا اربعہ میں سے جو قضیہ بھی صادق ہوگا تو مطلقہ عامہ بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس نہیں کیونکہ نسبت کی فعلیت سے اس کا ضروری یا دائمی ہونا لازم نہیں ہے۔

(۶) ممکنہ عامہ کی تعریف

ممکنہ عامہ: وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورہ مطلقہ کے سلب کا حکم ہو، یعنی موجبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ سلب، جو ایجاب کی جانب مخالف ہے، وہ ضروری نہیں، اور سالبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ ایجاب، جو سلب کی جانب مخالف ہے، وہ ضروری نہیں، لہذا ممکنہ عامہ موجبہ کل نار حارۃ بالامکان العام کا مطلب یہ ہوگا کہ حار کی جانب مخالف یعنی حرارت کا سلب، آگ سے ضروری نہیں، اس کا حار ہونا ممکن ہے، اور ممکنہ عامہ سالبہ لاشی من الحار ببارد بالامکان العام کا مطلب یہ ہوگا کہ عدم برودت کی جانب مخالف یعنی حار کا ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں ہے، گویا ممکنہ عامہ کا مطلب یہ ہوگا کہ موضوع کا محمول کے ساتھ اتصاف بالفعل ضروری نہیں، بلکہ اس میں متصف ہونے کی صلاحیت اور استعداد ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ممکنہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امکان کے معنی پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ خاصہ سے اعم ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

نسبتیں

ممکنہ عامہ موجبہ اور مطلقہ موجبہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، مطلقہ عامہ موجبہ اخص ہے، اور ممکنہ عامہ موجبہ اعم ہے کیونکہ جب مطلقہ عامہ موجبہ میں محمول کی نسبت موضوع کے لیے بالفعل ثابت ہوگی تو اس کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ اس کا سلب ضروری نہ ہو، تو سلب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ السلب یہی ممکنہ عامہ موجبہ ہے لہذا جب مطلقہ عامہ موجبہ صادق ہوگا تو ممکنہ عامہ موجبہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں ممکنہ عامہ موجبہ صادق ہو تو وہاں مطلقہ عامہ موجبہ بھی صادق ہو، اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ ممکن تو ہو، لیکن اس کا وقوع بالکل نہ ہو۔

اسی طرح ممکنہ عامہ سالبہ اور مطلقہ عامہ سالبہ کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے مطلقہ عامہ سالبہ اخص ہے، اور ممکنہ عامہ سالبہ اعم ہے، کیونکہ جب مطلقہ عامہ سالبہ میں محمول موضوع سے بالفعل سلب ہے تو ایجاب ضروری نہ ہوا، اور ایجاب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ الایجاب یہی ممکنہ عامہ سالبہ ہے لہذا جب مطلقہ عامہ سالبہ صادق ہوگا تو ممکنہ عامہ سالبہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں ممکنہ عامہ سالبہ صادق ہو وہاں مطلقہ عامہ سالبہ بھی صادق ہو، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ امکان تو ہو لیکن وہ واقع نہ ہو اس لیے پھر مطلقہ عامہ کا صدق نہیں ہو سکتا۔

اور ممکنہ عامہ باقی پانچ قضایا مذکورہ سے اعم ہے، اور یہ سب اخص ہیں، کیونکہ مطلقہ عامہ ان سب سے عام ہے، اور ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ اعم کا اعم اعم ہوتا ہے، تو جب ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور مطلقہ عامہ ان پانچ قضایا سے اعم ہے، لہذا ممکنہ عامہ باقی قضایا سے بھی اعم ہوا لان الاعم من الاعم اعم۔

قضایا موجدہ بسیط کا نقشہ مثالوں کے ساتھ

نمبر شمار	قضایا موجدہ	موجدہ و سالبہ	مثالیں
۱	ضروریہ مطلقہ	موجدہ سالبہ	کل انسان حیوان بالضرورۃ لا شی من الانسان بحجر بالضرورۃ
۲	دائمہ مطلقہ	موجدہ سالبہ	کل انسان حیوان بالادوام لا شی من الانسان بحجر بالادوام
۳	مشروطہ عامہ	موجدہ سالبہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً لا شی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً
۴	عرفیہ عامہ	موجدہ سالبہ	دائماً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً دائماً لا شی من الکاتب بساکن الاصابع ما دام کاتباً
۵	مطلقہ عامہ	موجدہ سالبہ	کل انسان متنفس بالاطلاق العام لا شی من الانسان بمتنفس بالاطلاق العام
۶	ممکنہ عامہ	موجدہ سالبہ	کل نار حارۃ بالامکان العام لا شی من الحار بیارد بالامکان العام

قال: واما المركبات فسبع الاولى المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة مع قيد الادوام بحسب الذات وهي ان كانت موجبة كقولنا بالضرورۃ كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لا دائماً فتركيبتها من موجبة مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة وان كانت سالبة كقولنا بالضرورۃ لا شی من الکاتب بساکن الاصابع مادام كاتباً لا دائماً فتركيبتها من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة عامة

ترجمہ: اور مرکبات سات ہیں، پہلا قضیہ مشروطہ خاصہ ہے، اور وہ لا دوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ مشروطہ عامہ ہوتا ہے، وہ اگر موجبہ ہو جیسے بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً، تو اس کی ترکیب موجبہ مشروطہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورۃ لا شی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لا دائماً، تو اس کی ترکیب سالبہ مشروطہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے۔

اقول: من المركبات: المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة مع قيد الادوام

بحسب الذات وانما قيّد اللادوام بحسب الذات لأنّ المشروطة العامة هي
الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسبه والدوام
بحسب الوصف يمتنع ان يُقيّد باللاادوام بحسب الوصف فان قيّد تقييداً صحيحاً
فلا بد من ان يُقيّد باللاادوام بحسب الذات حتى يكون النسبة فيها ضرورية ودائمة
في جميع اوقات وصف الموضوع لادائمة في بعض اوقات ذات الموضوع وهي
اغنى المشروطة الخاصة ان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك
الاصابع ما دام كاتباً لا دائماً فتركيبها من موجبة مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة
اما المشروطة العامة الموجبة فهي الجزء الاول من القضية واما السالبة المطلقة
العامة اي قولنا لا شئ من الكتاب بمتحرك الاصابع بالفعل فهو مفهوم اللادوام
لأنّ ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائماً كان معناه انّ الايجاب ليس
متحققاً في جميع الاوقات واذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات يتحقق
السلب في الجملة وهو معنى السالبة المطلقة العامة وان كانت سالبة كقولنا
بالضرورة لا شئ من الكتاب ساكن الاصابع مادام كاتباً دائماً فتركيبها من
مشروطة عامة سالبة وهي الجزء الاول وموجبة مطلقة عامة اي قولنا كل كاتب
ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائماً لم يكن
متحققاً في جميع الاوقات واذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات يتحقق
الايجاب في الجملة وهو الايجاب المطلق العام فان قلّت حقيقة القضية المركبة
ملتزمة من الايجاب والسلب فكيف تكون موجبة او سالبة فنقول الاعتبار في
ايجاب القضية المركبة وسلبها بايجاب الجزء الاول وسلبه اصطلاحاً فان كان
الجزء الاول موجباً كانت القضية موجبة وان كان سالباً فسالبة والجزء الثاني موافق
له في الكم ومخالف له في الكيف والنسبة بينها وبين القضايا البسيطة اما بينها وبين
الدائمتين فمبائنة كلية لانها مُقيّدة باللاادوام بحسب الذات وهو مبائن للدوام
بحسب الذات وذلك ظاهر وللضرورة بحسب الذات لأنّ الضرورة بحسب
الذات اخص من الدوام بحسب الذات ونقيض الاعم مبائن لعين الاخص مبائنة
كلية وهي اخص من المشروطة العامة مطلقاً لانها المشروطة العامة مقيدة
باللاادوام والمقيّد اخص من المطلق وكذا من القضايا الثلث الباقية لانها اعم من
المشروطة العامة.

اقول: مرکبات میں سے مشروط خاصہ ہے، اور وہ لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ مشروط عامہ

ہے، اور لا دوام کو بحسب الذات کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے کہ مشروطہ عامہ ضرورہ بحسب الوصف کا نام ہے، اور ضرورہ بحسب الوصف دوام بحسب الوصف ہے، اور دوام بحسب الوصف کو لا دوام بحسب الوصف کے ساتھ مقید کرنا منع ہے، پس اگر صحیح طور پر مقید کرنا ہو تو لا دوام کو ”بحسب الذات“ کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہوگا، یہاں تک کہ اس میں نسبت وصف موضوع کے تمام اوقات میں ضروری اور دائمی ہوگی نہ کہ ذات موضوع کے بعض اوقات میں دائمی، اور مشروطہ خاصہ اگر موجب ہو جیسے بالضرورہ کل کاتب متحرک الا صلیح مادام کا تالا دائما تو اس کی ترکیب موجب مشروطہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، اور مشروطہ عامہ موجب قضیہ کا جزء اول ہوگا، اور سالبہ مطلقہ عامہ یعنی لا شئ من الکاتب متحرک الا صلیح بالفعل، لا دوام کا مفہوم ہے، اس لیے کہ جب موضوع کے لیے محمول کا ایجاب دائمی نہ ہو تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایجاب تمام اوقات میں متحقق نہیں، اور جب ایجاب تمام اوقات میں متحقق نہ ہو تو سلب فی الجملہ متحقق ہو گیا، یہی سالبہ مطلقہ عامہ کا معنی ہے، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لا شئ من الکاتب بساکن الا صلیح مادام کا تالا دائما تو اس کی ترکیب مشروطہ عامہ سالبہ سے ہوگی، اور یہی جزء اول ہے، اور موجب مطلقہ عامہ یعنی کل کاتب ساکن الا صلیح بالفعل سے ہوگی، اور یہی لا دوام کا مفہوم ہے، اس لیے کہ جب سلب دائمی نہ ہو تو تمام اوقات میں متحقق نہ ہوگا، اور جب تمام اوقات میں سلب متحقق نہ ہو تو ایجاب فی الجملہ متحقق ہو گیا، یہی ایجاب مطلق عام ہے۔

اگر آپ کہیں کہ قضیہ مرکبہ کی حقیقت ایجاب و سلب سے مرکب ہوتی ہے، تو وہ موجب یا سالبہ کیسے ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ قضیہ مرکبہ کے موجب یا سالبہ ہونے میں جزء اول کے ایجاب و سلب کا اصطلاحاً اعتبار ہے، لہذا اگر جزء اول موجب ہو تو قضیہ موجب ہوگا، اور اگر وہ سالبہ ہو تو قضیہ سالبہ ہوگا اور پہلا جزء دوسرے کی کیت میں موافق ہوگا اور کیفیت میں اس کے مخالف ہوگا، اور مشروطہ خاصہ اور قضایا بسیطہ کے درمیان نسبت تو مشروطہ خاصہ اور دائمین میں مابینت کلیہ ہے، کیونکہ مشروطہ خاصہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور وہ دوام ذاتی کے مابین ہے جو بالکل ظاہر ہے، اور ضرورت بحسب الذات کے مابین ہے کیونکہ ضرورہ ذاتیہ دوام ذاتی سے اخص ہے، اور اعم کی نفیض عین اخص کے مابین ہے مابینت کلی، اور مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے اخص مطلق ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ لا دوام کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور مقید مطلق سے اخص ہوتا ہے، اسی طرح باقی تین قضایا سے بھی اخص ہے، اس لیے کہ وہ تینوں مشروطہ عام سے اعم ہیں۔

مرکبات (۱) مشروطہ خاصہ

گذشتہ صفحات میں قضایا بسیطہ کا ذکر کیا تھا، اب یہاں سے مرکبات کا ذکر کر رہے ہیں، یہ مرکبات

سات ہیں:

مشروط خاصہ: یہ وہ قضیہ مرکبہ ہے جو مشروط عامہ میں لا دوام ذاتی کی قید بڑھا کر بنایا جاتا ہے، اس میں یہ قید جزء ہو کر معتبر ہوتی ہے، چنانچہ اس کے دو جزء ہوتے ہیں ایک مشروط عامہ اور ایک مطلقہ عامہ، اس دوسرے قضیہ کی طرف لا دوام ذاتی سے اشارہ کیا جاتا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ لا دوام کو بحسب الذات یعنی ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، دوام وصفی کے ساتھ نہیں، کیونکہ پہلا جزء مشروط عامہ ہے جس میں ضرورہ وصفیہ ہوتی ہے، اور ضرورہ وصفیہ اور دوام وصفی دونوں لازم و ملزوم ہیں، اس لیے کہ ”دوام“ کے معنی عدم انفکاک کے ہیں اور ”ضرورہ“ کے معنی عدم انفکاک لازم کے ہیں، گویا ضرورہ دوام کا ایک فرد ہے، تو مشروط خاصہ کے پہلے جزء میں جب ”ضرورہ وصفیہ“ ہے، تو گویا اس میں دوام وصفی بھی ہے، اب اگر مشروط عامہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے اور دوسرا جزء لا دوام وصفی مراد لیا جائے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا، کیونکہ لا دوام وصفی دوام وصفی کی نفیض ہے، اور اجتماع نقیضین چونکہ محال ہے، اس لیے لا دوام وصفی تو مراد نہیں لیا جاسکتا، اس لیے یہ متعین ہو گیا کہ لا دوام ”ذاتی“ مراد ہے، ہاں ”لا ضرورہ بحسب الذات“ کی قید مراد لینے میں بھی گونافات نہیں ہے، لیکن مناطہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا، تو لا محالہ مشروط عامہ کو ”لا دوام ذاتی“ کے ساتھ ہی مقید کیا جائے گا، لہذا مشروط خاصہ وہ ہوا جس میں حکم موضوع کے وصف عنوانی کے تمام اوقات میں ضروری اور دائمی ہو، اور ذات موضوع کے بعض اوقات میں دائمی نہ ہو بلکہ منثلی ہو۔

پھر مشروط خاصہ کی دو صورتیں ہیں موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر مشروط خاصہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ مشروط عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، موجبہ مشروط عامہ اس قضیہ کا پہلا جزء ہوگا، اور سالبہ مطلقہ عامہ قضیہ کا دوسرا جزء ہوگا، جیسے بالضرورہ کل کا تب متحرک الا صلیح مادام کا تبالا دائما اس ”لا دائما“ کی قید سے سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، ای لاشی من الکاتب متحرک الا صلیح بالفعل، اس قید سے مشروط خاصہ موجبہ میں سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ محمول کا ایجاب جب موضوع کے لیے دائمی نہ ہو تو اس کا معنی یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے تمام اوقات میں متحقق نہیں، اور جب ایجاب موضوع کے تمام اوقات میں متحقق نہیں تو سلب فی الجملہ یعنی کسی نہ کسی وقت سلب متحقق ہوگا، خواہ یہ سلب بعض اوقات میں ہو یا کل اوقات میں، یہی مطلقہ عامہ سالبہ کا مفہوم ہے، اس لیے یہ کہا کہ مشروط خاصہ ”موجبہ“ میں لا دائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

اور اگر مشروط خاصہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ مشروط عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، سالبہ مشروط عامہ اس کا پہلا جزء ہوگا، اور موجبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوگا جیسے بالضرورہ لاشی من الکاتب بساکن الا صلیح مادام کا تبالا دائما ای کل کا تب ساکن الا صلیح بالفعل، مشروط خاصہ سالبہ میں ”لا دائما“ سے موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کیونکہ سالبہ مشروط عامہ کے ساتھ جب ”لا دائما“، کہا تو معنی یہ ہوا کہ پہلے قضیہ میں جو سلب ہے وہ دائمی نہیں، جب وہ سلب دائمی نہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ ذات موضوع کے تمام اوقات میں سلب متحقق نہیں، اور جب موضوع کے تمام اوقات میں سلب متحقق نہ ہو تو ایجاب فی الجملہ یعنی کسی نہ کسی وقت ایجاب متحقق ہوگا، یہی مطلقہ عامہ موجبہ کا مفہوم ہے، اس لیے یہ کہا کہ مشروط خاصہ سالبہ میں ”لا دائما“ سے موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

مرکبہ میں ایجاب و سلب کا اعتبار کس طرح ہوگا

معرض کہتا ہے کہ قضیہ مرکبہ جب ایجاب و سلب دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، تو اس کو موجبہ یا سالبہ شمار کرنے کا اعتبار کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے میں پہلے جزء کا اعتبار ہے، اگر پہلا جزء موجبہ ہو تو قضیہ مرکبہ موجبہ شمار ہوگا، اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو قضیہ مرکبہ سالبہ شمار ہوگا، اسی اصول کی روشنی میں مرکبہ کی سابقہ چند مثالوں میں ایجاب یا سلب کا حکم لگایا گیا ہے، اور مشروطہ خاصہ کا دوسرا جزء ”کیت“ کے لحاظ سے پہلے جزء کے موافق ہوگا یعنی پہلا جزء اگر کلی ہے تو دوسرا بھی کلی ہوگا، جزئی ہے تو دوسرا بھی جزئی ہوگا، اور کیفیت کے لحاظ سے دوسرا جزء پہلے جزء کے مخالف ہوگا، یعنی ایجاب و سلب میں دونوں مختلف ہوں گے۔

نسبتیں

مشروطہ خاصہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان بتائیں کی نسبت ہے، اس لیے کہ دائمہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے، اور مشروطہ خاصہ میں لا دوام ذاتی ہوتا ہے، اور دوام ذاتی اور لا دوام ذاتی کے درمیان بتائیں بالکل ظاہر ہے۔

اور مشروطہ خاصہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان بھی بتائیں کی نسبت ہے، وہ اس طرح کہ ضروریہ ذاتیہ دوام ذاتی سے اخص ہے، یعنی دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ سے اعم ہے، اور ضروریہ اخص ہے، اور قاعدہ ہے کہ اعم کی نقیض عین اخص کے مابین ہوتی ہے، جیسے لایحوان انسان کے مابین ہے، اور ابھی گذرا کہ مشروطہ خاصہ، اعم یعنی دائمہ مطلقہ کے ”مباین“ ہے، تو جو چیز اعم کے مابین ہو وہ اخص کے بھی مابین ہوتی ہے، لہذا مشروطہ خاصہ جس طرح دائمہ مطلقہ جو کہ اعم ہے، کے مابین ہے، اسی طرح وہ ضروریہ مطلقہ جو کہ دائمہ سے اخص ہے، کے بھی مابین ہوگا۔

مشروطہ خاصہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے: مشروطہ خاصہ اخص مطلق ہے، اور مشروطہ عامہ اعم مطلق ہے، کیونکہ مشروطہ خاصہ وہی مشروطہ عامہ ہوتا ہے، مگر یہ کہ وہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور مشروطہ عامہ مطلق ہے اس میں کوئی اس قسم کی قید نہیں ہے، اور مقید چونکہ مطلق سے اخص ہوتا ہے، اس لیے مشروطہ خاصہ بھی مشروطہ عامہ سے اخص مطلق ہے۔ مشروطہ خاصہ اور بقیہ تین قضایا موجبہ بسیط عرضیہ عامہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، مشروطہ خاصہ اخص مطلق ہے، اور یہ تینوں قضایا اعم ہیں، وہ اس طرح کہ یہ تینوں مشروطہ عامہ سے اعم ہیں، اور مشروطہ عامہ ان سے اخص ہے۔ اور مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے اخص ہے، تو جب مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے اخص ہے۔ اور مشروطہ عامہ ان تین قضایا سے اخص ہے تو شئی سے اخص کا اخص اس شئی سے اخص ہوتا ہے، لہذا مشروطہ خاصہ ان تین قضایا سے بھی اخص مطلق ہوا اور یہ تین قضایا اعم مطلق ہوئے۔

قال: الشَّائِئَةُ الْعَرَفِيَّةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الْعَرَفِيَّةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادِوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ

وہی ان کانت موجبہ فتر کئیہا من موجبة عرفية عامة وسالبة مطلقة عامة وان کانت

سالبۃ فتر کیہا من سالبۃ عرفیۃ عامۃ و موجبۃ مطلقۃ عامۃ و مثالیہا ایجاباً و سلباً مامراً۔
دوہرا قضیہ عرفیہ خاصہ ہے جو بعینہ عرفیہ عامہ ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، وہ اگر موجبہ ہو تو اس کی
ترکیب موجبہ عرفیہ عامہ اور سالبۃ مطلقہ عامہ سے ہے، اور اگر سالبۃ ہو تو اس کی ترکیب سالبۃ عرفیہ عامہ اور
موجبہ مطلقہ عامہ سے ہے اور اس کی ایجابی و سلبی مثال وہی ہے جو گذر چکی۔

اقول: العرفیۃ الخاصۃ ہی العرفیۃ العامۃ مع قید اللادوام بحسب الذات وہی ان
كانت موجبةً کما مرّ من قولنا کُلُّ كاتبٍ متحرکٌ الاصابع مادامَ کاتباً لا دائماً
فتر کیہا من موجبة عرفیۃ عامۃ وہی الجزء الاول و سالبۃ مطلقۃ عامۃ وہی مفهوم
اللا دوام وان كانت سالبۃ کما تقدّم من قولنا لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع
مادامَ کاتباً لا دائماً فتر کیہا من سالبۃ عرفیۃ عامۃ وہی الجزء الاول و موجبة مطلقۃ
عامۃ وہی مفهوم اللادوام وہی اعمّ من المشروطۃ الخاصۃ لانه متّی صدق
الضرورۃ بحسب الوصف لا دائماً صدق الدوام بحسب الوصف لا دائماً من غیر
عکس و مبائنة للذاتین علی ما سلف و اعمّ من المشروطۃ العامۃ من وجہ
لتصادقہما فی مادۃ المشروطۃ الخاصۃ و صدق المشروطۃ العامۃ بدونها فی مادۃ
الضرورۃ الذاتیۃ و صدقہا بدون المشروطۃ العامۃ إذا کان الدوام بحسب الوصف
من غیر ضرورۃ و اخصّ من العرفیۃ العامۃ لان المقید اخصّ من المطلق و کذا من
الباقیتین لانہما اعمّ من العرفیۃ العامۃ و اعلم أنّ وصف الموضوع فی المشروطۃ
و العرفیۃ الخاصتین یجب أن یكون وصفاً مفارقاً لذات الموضوع فانه لو کان دائماً
له و وصف المحمول دائمٌ بدوام وصف الموضوع کان وصف المحمول دائماً
لذات الموضوع و قد کان لا دائماً بحسب الذات هذا خلف

اقول: عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، وہ اگر موجبہ ہو جیسا کہ ہمارا قول
(مشروطہ خاصہ میں) گذر چکا: کلّ کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً تو اس کی ترکیب موجبہ عرفیہ
عامہ سے ہے، اور وہی پہلا جزء ہے، اور سالبۃ مطلقہ عامہ سے ہے اور یہی لا دوام کا مفہوم ہے، اور اگر
(عرفیہ خاصہ) سالبۃ ہو جیسے ہمارا قول لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لا دائماً گذر چکا تو اس
کی ترکیب سالبۃ عرفیہ عامہ سے ہے، اور وہی پہلا جزء ہے اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہے اور یہی لا دوام کا
مفہوم ہے۔ اور عرفیہ خاصہ مشروطہ خاصہ سے اعم ہے کیونکہ جب ضرورہ و صفیہ لا دائماً صادق ہوگی تو دوام
وصفی بھی صادق ہوگا، اس کے عکس کے بغیر، اور ذاتین کے مہاین ہے جیسا کہ گزر گیا، اور مشروطہ عامہ
سے من وجہ اعم ہے کیونکہ یہ دونوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، اور مشروطہ عامہ ضرورہ

ذاتیہ کے مادہ میں عرفیہ خاصہ کے بغیر صادق ہے، اور عرفیہ خاصہ مشروطہ عامہ کے بغیر صادق ہے جبکہ دوام بحسب الوصف ضرورہ کے بغیر ہو، اور (عرفیہ خاصہ) عرفیہ عامہ سے انحصار ہے کیونکہ مقید مطلق سے انحصار ہوتا ہے، اور اسی طرح باقی دو (مطلقہ و ممکنہ) سے (انحصار ہے) کیونکہ یہ دونوں عرفیہ عامہ سے اعم ہیں، اور جان لیجئے کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں وصف موضوع کا ذات موضوع کے لیے وصف مفارق ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ وصف ذات موضوع کے لیے دائمی ہو اور حال یہ کہ وصف محمول وصف موضوع کے دوام کی وجہ سے دائمی ہوتا ہے تو محمول کا وصف ذات موضوع کے لیے دائمی ہوگا حالانکہ وہ بحسب الذات دائمی نہیں تھا، اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۲) عرفیہ خاصہ

عرفیہ خاصہ: یہ بعینہ عرفیہ عامہ ہوتا ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ پھر اس کی دو صورتیں ہیں، موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر عرفیہ خاصہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ عرفیہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی موجبہ عرفیہ عامہ قضیہ کا پہلا جزء ہوتا ہے، اور سالبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوتا ہے، جس کی طرف لا دوام ذاتی سے اشارہ ہوتا ہے، عرفیہ خاصہ موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الا صانع مادام کاتب لا تا لا دایما، ای لاشی من الکاتب متحرک الا صانع بالفاعل، اور اگر عرفیہ خاصہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ عرفیہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، سالبہ پہلا جزء ہوگا اور موجبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوگا جس کی طرف لا دوام ذاتی سے اشارہ ہوتا ہے جیسے لاشی من الکاتب بساکن الا صانع مادام کاتب لا دایما ای کل کاتب ساکن الا صانع بالفاعل، عرفیہ خاصہ موجبہ میں ”لا دایما“، سے سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اور عرفیہ خاصہ سالبہ میں اس سے موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف جو اشارہ ہوتا ہے اس کی تفصیل مشروطہ خاصہ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

نسبتیں

عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ خاصہ اعم ہے اور مشروطہ خاصہ انحصار ہے، کیونکہ جب ضرورہ وصفیہ لا دایما صادق ہوگی تو دوام وصفی بھی صادق ہوگا، من غیر عکس یعنی جہاں دوام وصفی لا دایما ہو وہاں ضرورہ وصفیہ کا صدق ضروری نہیں۔

اور عرفیہ خاصہ دائمین یعنی دائمہ مطلقہ اور ضرورہ یہ مطلقہ کے درمیان تباہی ہے جس کی تفصیل مشروطہ خاصہ کے بیان میں گذر چکی ہے۔

عرفیہ خاصہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ یہ دونوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، جیسے کل کاتب متحرک الا صانع بالضرورہ مادام کاتب لا تا لا دایما، اور اگر مادہ ہو صرف ضرورہ

ذاتیہ کا تو وہاں مشروط عامہ تو صادق ہوگا، لیکن عرفیہ خاصہ صادق نہ ہوگا، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ، اور اگر مادہ ہو صرف دوام وصفی کا جو ضرورہ سے خالی ہو تو وہاں صرف عرفیہ خاصہ صادق ہوگا، مشروط عامہ صادق نہ ہوگا۔

عرفیہ خاصہ اور عرفیہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ خاصہ اخص ہے اور عرفیہ عامہ اعم ہے، کیونکہ عرفیہ خاصہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، جبکہ عرفیہ عامہ میں قید نہیں ہوتی، اور مقید چونکہ مطلق سے اخص ہوتا ہے اس لیے عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ سے اخص مطلق ہے۔

اسی طرح عرفیہ خاصہ اور مطلقہ عامہ ممکنہ عامہ کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ خاصہ ان دونوں سے اخص مطلق ہے، اور یہ دونوں اعم ہیں، اور ابھی گزرا کہ عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ سے اخص ہے، تو شئی سے اخص کا اخص اس شئی سے اخص ہوتا ہے لہذا عرفیہ خاصہ ان دونوں سے بھی اخص مطلق ہے۔

فائدہ

مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں ذات موضوع کے لیے وصف موضوع کا وصف مفارق ہونا ضروری ہے، یعنی وصف موضوع ایسا وصف ہو، جو ذات موضوع سے جدا بھی ہو جاتا ہو، اس لیے کہ اگر وصف موضوع وصف مفارق نہ ہو بلکہ وصف لازم ہو تو وصف محمول ذات موضوع کے لیے دائمی ہو جائے گا، کیونکہ وصف محمول کا دوام ذات موضوع کے لیے اس وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ ذات موضوع کے لیے وصف موضوع موجود ہو تو اگر وصف موضوع ذات موضوع کے لیے دائمی ہوگا تو وصف محمول بھی اس کے لیے دائمی ثابت ہوگا، حالانکہ بحسب الذات وہ دائمی نہیں ہے اور جب وصف محمول ذات موضوع کے لیے ”دائمی“ ہو تو پھر ”لا دوام“، کی قید لگانے سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو باطل اور خلاف مفروض ہے۔

قال: الثالثة الوجودية بالضرورة هي المطلقة العامة مع قيد اللا ضرورة بحسب الذات وهي ان كانت موجبة كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة فتركيها من موجبة مطلقة عامة وسالبة ممكنة عامة وان كانت سالبة كقولنا لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة فتركيها من سالبة مطلقة عامة وموجبة ممكنة عامة۔

تیسرا قضیہ وجودیہ بالضروریہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہے لا ضرورہ بحسب الذات کی قید کے ساتھ، اور وہ اگر موجب ہو جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورہ، تو اس کی ترکیب موجبہ مطلقہ عامہ اور سالبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو جیسے لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورہ تو اس کی ترکیب سالبہ مطلقہ عامہ اور موجبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی۔

اقول: الوجودية بالضرورة هي المطلقة العامة مع قيد اللا ضرورة بحسب

الذات وانما قیّد بالاضرورة بحسب الذات وان امکن تقييد المطلقة العامة بالاضرورة بحسب الوصف لانهم لم يعتبروا هذا التركيب ولم يتعرفوا احكامه فهي انكانت موجبة كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة فتركيبها من موجبة مطلقة عامة و سالبة ممكنة عامة اما الموجبة المطلقة العامة فهي الجزء الاول واما السالبة الممكنة العامة اى قولنا لا شئ من الانسان بضاحك بالامكان العام فهي معنى بالاضرورة لأن الايجاب اذالم يكن ضرورياً كان هناك سلب ضرورة الايجاب وسلب ضرورة الايجاب ممكن عام سالب وانكانت سالبة كقولنا لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة فتركيبها من سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الاول و موجبة ممكنة عامة وهي معنى بالاضرورة فان السلب اذالم يكن ضرورياً كان هناك سلب ضرورة السلب وهو الممكن العام الموجب وهي اعم مطلقاً من الخاصتين لانه متى صدقت الضرورة او الدوام بحسب الوصف لا دائماً صدق فعلية النسبة لا بالضرورة من غير عكس ومبانة للضرورة لتقييدها بالاضرورة واعم من الدائمة من وجه لتصادقهما فى مادة الدوام الخالى عن الضرورة وصدق الدائمة بدونها فى مادة الضرورة وبالعكس فى مادة اللادوام وكذا من المشروطة العامة والعرفية العامة لتصادقهما فى مادة المشروطة الخاصة وصدقهما بدونها فى مادة الضرورة وصدقهما بدونهما فى مادة اللادوام بحسب الوصف واخص من المطلقة العامة لخصوص المقيّد ومن الممكنة العامة لانها اعم من المطلقة العامة

اقول: وجودية لاضرورية وى مطلقة عامه ہے لاضروره ذاتیہ کی قید کے ساتھ، اور لاضروره کو بحسب الذات کے ساتھ مقید کیا ہے اگرچہ مطلقة عامه کو لاضروره وصفیہ کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے، اس واسطے کہ مناطقہ نے نہ اس ترکیب کا اعتبار کیا، اور نہ اس کے احکام بیان کئے، اور اگر وہ موجب ہو جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة، تو اس کی ترکیب موجب مطلقة عامه اور سالبة ممکنہ عامه سے ہوگی، بہر حال موجب مطلقة عامه پہلا جزء ہے، ہر سالبة ممکنہ عامه یعنی لا شئ من الانسان بضاحک بالامکان العام تو یہ ”لا ضرورہ“ کا معنی ہے، کیونکہ جب ایجاب ضروری نہ ہو تو وہاں ایجاب کی ضرورہ کا سلب ہوگا اور ایجاب کی ضرورہ کا سلب ہی ممکنہ عامه سالبة ہے، اور اگر وہ سالبة ہو جیسے لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورة تو اس کی ترکیب سالبة مطلقة عامه سے ہوگی، جو پہلا جزء ہے، اور موجب ممکنہ عامه سے ہوگی، جو لاضروره کا معنی ہے، کیونکہ جب سلب ضروری نہ ہو تو وہاں سلب کی ضرورہ کا سلب ہوگا، اور یہی ممکنہ عامه موجب ہے۔

اور وہ (وجودیہ لاضروریہ) مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ جب ضرورہ یا دوام بحسب الوصف لادائما صادق ہو تو نسبت کی فعلیت لابل ضرورہ بھی ضرور صادق ہوگی، اس کے عکس کے بغیر، اور وہ ضروریہ مطلقہ کے مابین ہے، کیونکہ وہ لاضرورہ ذاتیہ کے ساتھ مقید ہے، اور دائمہ مطلقہ سے اعم من وجہ ہے کیونکہ یہ دونوں دوام کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، جو دوام کہ ضرورہ سے خالی ہو، اور دائمہ ضرورہ کے مادہ میں وجودیہ لاضروریہ کے بغیر صادق ہے، اور اس کے برعکس لادوام کے مادہ میں، اسی طرح مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے بھی عام من وجہ ہے کیونکہ یہ مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور یہ دونوں وجودیہ لاضروریہ کے بغیر ضرورہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور صرف وجودیہ لادوام وصفی کے مادہ میں ان دونوں کے بغیر صادق ہے، اور مطلقہ عامہ سے انحصار ہے مقید کے خاص ہونے کی وجہ سے، اور ممکنہ عامہ سے بھی انحصار ہے کیونکہ وہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے۔

(۳) وجودیہ لاضروریہ

وجودیہ لاضروریہ: یہ وہی مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورہ ذاتیہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ لاضرورہ کو ”بحسب الذات“ کے ساتھ مقید کیا ہے اگرچہ اس کو ”بحسب الوصف“ کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے اور درست ہے، کیونکہ یہ تقیید کو عقلا درست ہے لیکن مناطقہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا، اور نہ ہی اس کے احکام بیان کئے ہیں، اس بناء پر لاضرورہ کو ذاتیہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، پھر اگر وجودیہ لاضروریہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ مطلقہ عامہ اور سالبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، ”موجبہ“، قضیہ کا پہلا جزء ہوگا، اور سالبہ ممکنہ عامہ دوسرا جزء ہوگا، جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لابل ضرورہ ای لاشی من الانسان بضاحک بالامکان العام، لاضرورہ سے ممکنہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے، وہ اس طرح کہ جب کہا ”لا بضرورہ“، تو اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں جو ایجاب ہے وہ ضروری نہیں، تو ایجاب کا ضروری نہ ہونا سلب ضرورۃ الایجاب ہے، اور سلب ضرورۃ الایجاب ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور اگر وجودیہ لاضروریہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ مطلقہ عامہ اور موجبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، ”سالبہ“، قضیہ کا پہلا جزء ہوگا، اور موجبہ ممکنہ عامہ دوسرا جزء ہوگا، جیسے لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لابل ضرورہ ای کل انسان ضاحک بالامکان العام، وجودیہ لاضروریہ سالبہ میں لابل ضرورہ سے ممکنہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ جب قضیہ سالبہ کے بعد لابل ضرورہ کہا تو اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ سابقہ قضیہ میں جو سلب ہے وہ ضروری نہیں، تو سلب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ السلب بعینہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے، اس لیے یہ کہا کہ وجودیہ لاضروریہ سالبہ میں لابل ضرورہ سے ممکنہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

نسبتیں

وجودیہ لاضروریہ اور خاصتین یعنی مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کے درمیان اعم انحصار مطلق کی نسبت ہے،

وجودیہ لازموریہ اعم ہے، اور خاصیتیں انھیں ہیں، کیونکہ مشروط خاصہ میں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہوتی ہے اور وجودیہ لازموریہ میں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہوتی ہے، تو جہاں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہو وہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہوگا، لہذا جہاں مشروط خاصہ صادق ہوگا، وہاں وجودیہ لازموریہ بھی صادق ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہو تو وہاں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ بھی ہو لہذا جہاں وجودیہ لازموریہ صادق ہو وہاں مشروط خاصہ کا صدق ضروری نہیں، اسی طرح عرفیہ خاصہ میں دوام وصفی لا دائمہ ہے تو جہاں دوام وصفی ہوگا وہاں فعلیت نسبت ضرور ہوگی لہذا جہاں عرفیہ خاصہ صادق ہوگا وہاں وجودیہ لازموریہ بھی صادق ہوگا ولا عکس کہ جہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہو وہاں دوام وصفی لا دائمہ کا صدق ضروری نہیں لہذا جہاں وجودیہ لازموریہ صادق ہو وہاں عرفیہ خاصہ کا صدق ضروری نہیں۔

وجودیہ لازموریہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان بتائیں کی نسبت ہے، کیونکہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورہ ذاتیہ ہوتی ہے، اور وجودیہ لازموریہ میں لا ضرورہ ذاتیہ، اور ان دونوں میں بتائیں بالکل ظاہر ہے۔

وجودیہ لازموریہ اور دائمہ میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، مادہ ہو دوام کا جو ضرورہ سے خالی ہو، تو اس میں دونوں جمع ہو جاتے ہیں، اور دائمہ ضرورہ کے مادہ میں وجودیہ لازموریہ کے بغیر صادق ہوتا ہے، اور وجودیہ لازموریہ ”لا دوام“ کے مادہ میں دائمہ کے بغیر صادق ہوتا ہے۔

وجودیہ لازموریہ اور عامتین یعنی مشروط عامہ و عرفیہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اگر مادہ ہو مشروط خاصہ کا تو وہاں سب جمع ہو جاتے ہیں، کیونکہ مشروط خاصہ میں ضرورہ وصفیہ ہے اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے، تو جہاں ضرورہ وصفیہ ہو وہاں دوام وصفی بھی ضرور ہوتا ہے، لہذا عرفیہ عامہ مشروط خاصہ کے مادہ میں پایا گیا، اور مشروط خاصہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہے، جبکہ مشروط عامہ مطلق ہے، اور مطلق چونکہ مقید میں پایا جاتا ہے، اس لیے مشروط خاصہ کے مادہ میں مشروط عامہ بھی پایا گیا، اور مشروط خاصہ کے مادہ ہی میں وجودیہ لازموریہ بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ مشروط خاصہ میں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہے، اور وجودیہ لازموریہ میں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہے، تو جہاں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہو تو وہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ بھی ضرور صادق ہوگا، یہ ان قضایا کا مادہ اجتماع ہے، اور اگر ”ضرورہ“ کا مادہ ہو تو وہاں عامتین تو صادق ہوں گے لیکن وجودیہ لازموریہ صادق نہیں ہوگا، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا اور اگر مادہ ہو لا دوام بحسب الوصف کا تو وہاں صرف وجودیہ لازموریہ صادق ہوگا، عامتین صادق نہیں ہوں گے، کیونکہ ان میں ”دوام وصفی“ ہوتا ہے، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہوا۔

وجودیہ لازموریہ اور مطلقہ عامہ کے درمیان اعم خاص مطلق کی نسبت ہے، وجودیہ لازموریہ اخص ہے، اور یہ اعم ہے، کیونکہ وجودیہ ”لا ضرورہ“ کی قید کے ساتھ مقید ہے، اور مطلقہ عامہ میں قید نہیں ہے، اور مقید چونکہ مطلق سے اخص ہوتا ہے اس لیے وجودیہ لازموریہ مطلقہ عامہ سے اخص مطلق ہے۔

اور وجودیہ لازموریہ اور ممکنہ عامہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، وجودیہ اخص ہے، اور یہ اعم

ہے، کیونکہ ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور مطلقہ عامہ اس سے اخص ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ وجودیہ مطلقہ عامہ سے اخص ہے، تو شی سے اخص کا اخص اس شی سے اخص ہوتا ہے، لہذا وجودیہ لازموریہ اس شی یعنی ممکنہ عامہ سے بھی اخص ہو گیا، یا یوں کہیے کہ ممکنہ عامہ تمام قضایا..... سے اعم ہے لہذا وجودیہ لازموریہ سے بھی اعم ہوگا، اور وجودیہ لازموریہ اس سے اخص مطلق ہوگا۔

قال: الرابعة الوجودية اللادائمة هي المطلقة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي سواء كانت موجبة أو سالبة فتركيبتها من المطلقتين عامتين أحدهما موجبة والاخرى سالبة ومثالها ايجاباً وسلباً مأمراً

چوتھا قضیہ وجودیہ لادائمہ ہے، اور وہ مطلقہ عامہ ہے لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور وہ موجبہ ہو یا سالبہ، بہر حال اس کی ترکیب دو مطلقہ عامہ سے ہے، ایک موجبہ ہوگا اور دوسرا سالبہ، اور اس کی مثال ایجاباً اور سلباً وہ ہے جو گذر چکی۔

اقول: الوجودية اللادائمة هي المطلقة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي سواء كانت موجبة أو سالبة يكون تركيبها من مطلقتين عامتين أحدهما موجبة والاخرى سالبة لان الجزء الاول مطلق عامة والجزء الثاني هو اللادوام وقد عرفت أن مفهومه مطلقة عامة ومثالها ايجاباً وسلباً مأمراً من قولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائماً ولا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا دائماً وهي اخص من الوجودية اللاضرورية لانه متى صدقت مطلقتان صدقت مطلقة وممكنة بخلاف العكس واعلم من الخاصتين لانه متى تحققت الضرورة والدوام بحسب الوصف لا دائماً تحققت فعلية النسبة من غير عكس ومبائنة لللدائمتين على مأمراً غير مرة واعلم من العامتين من وجه لتصادقها في مادة المشروطة الخاصة وصدقهما بدونها في مادة الضرورة والدوام وبالعكس حيث لا دوام بحسب الوصف واخص من المطلقة والممكنة العامتين وذلك ظاهر

اقول: وجودیہ لادائمہ وہی مطلقہ عامہ ہے لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور وہ موجبہ ہو یا سالبہ، بہر حال اس کی ترکیب دو مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، کیونکہ پہلا جزء مطلقہ عامہ ہے اور دوسرا جزء لادوام ہے، اور آپ یہ جان چکے ہیں کہ لادوام کا مفہوم مطلقہ عامہ ہے اور اس کی مثال ایجاباً و سلباً وہ ہے جو گذر چکی یعنی کل انسان ضاحک بالفعل لادائمہ، اور لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لادائمہ اور وہ وجودیہ لازموریہ سے اخص ہے، کیونکہ جب دو مطلقہ صادق ہوں گے تو مطلقہ اور ممکنہ بھی صادق ہوگا بخلاف عکس کے، اور خاصتین سے اعم ہے کیونکہ جب ضرورہ یا دوام بحسب

الوصف لا دائما متحقق ہوں گے تو نسبت کی فعلیت لا دائما بھی متحقق ہوگی عکس کے بغیر، اور دائمتین کے مابین ہے جیسا کہ کئی بار گزر چکا، اور عاتمتین سے عام من وجہ ہے کیونکہ یہ دونوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور عاتمتین وجودیہ کے بغیر ضرورہ اور دوام کے مادہ میں صادق ہیں، اور اس کے برعکس جہاں لا دوام وصفی ہو، اور مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ سے اخص ہے جو بالکل ظاہر ہے۔

(۴) وجودیہ لا دائمتہ

وجودیہ لا دائمتہ: یہ وہی مطلقہ عامہ ہوتا ہے لیکن لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور اس کے دونوں قضیے مطلقہ عامہ ہی ہوتے ہیں، چاہے یہ موجودہ ہو یا سالبہ، اگر موجبہ ہو تو پہلا جزء مطلقہ عامہ موجبہ ہوگا اور دوسرا مطلقہ عامہ سالبہ جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے، اور اگر وجودیہ لا دائمتہ سالبہ ہو تو پہلا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ اور دوسرا مطلقہ عامہ موجبہ ہوگا، موجبہ کی مثال: کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما اور سالبہ کی مثال: لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل لا دائما۔

نسبتیں

وجودیہ لا دائمتہ اور وجودیہ لا ضروریہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، وجودیہ لا دائمتہ اخص ہے اور یہ اعم ہے کیونکہ جب دو مطلقہ عامہ صادق ہوں یعنی وجودیہ لا دائمتہ صادق ہو تو وہاں ایک مطلقہ عامہ اور ایک ممکنہ عامہ بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں وجودیہ لا ضروریہ صادق ہو تو وہاں وجودیہ لا دائمتہ بھی صادق ہو۔

وجودیہ لا دائمتہ اور خاتمتین یعنی مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کے درمیان بھی اعم و اخص مطلق کی نسبت ہے، وہ اعم ہے، اور خاتمتین اخص ہیں، کیونکہ مشروطہ خاصہ میں ضرورہ و صفیہ لا دائمتہ ہے، اور عرفیہ خاصہ میں دوام و وصفی لا دائما ہے، اور وجودیہ لا دائمتہ میں فعلیت النسبہ لا دائما، تو جہاں ضرورہ و صفیہ یا دوام و وصفی ہو تو وہاں فعلیت النسبہ لا دائما کا تحقق ضرور ہوگا لہذا جہاں خاتمتین صادق ہوں گے وہاں وجودیہ لا دائمتہ بھی صادق ہوگا، لیکن جہاں فعلیت النسبہ لا دائما ہو، وہاں خاتمتین کا صدق ضروری نہیں۔

اور وجودیہ لا دائمتہ اور دائمتین کے درمیان بتاین کی نسبت ہے کیونکہ ضروریہ اور دائمتہ میں دوام کی قید ہوتی ہے جبکہ وجودیہ لا دائمتہ میں لا دوام کی، اور دوام اور لا دوام میں بتاین بالکل ظاہر ہے۔

وجودیہ لا دائمتہ اور عاتمتین یعنی مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اس کی تفصیل بعینہ وہی ہے جو وجودیہ لا ضروریہ کے مقام پر گزر چکی ہے، صرف نام تبدیل کر لیا جائے۔

اور وجودیہ لا دائمتہ اور مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں اعم ہیں،

اور وجودیہ اخص ہے، کیونکہ ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور مطلقہ عامہ وجودیہ لا دائمہ سے اعم ہے فالاعم من الاعم اعم، لہذا مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ دونوں وجودیہ لا دائمہ سے اعم ہیں، اور وہ ان سے اخص ہے، اس کی مزید تفصیل وجودیہ لا ضروریہ کی بحث میں گزر چکی ہے۔

قال: الخامسة الوقتية وهي التي يُحكّم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقتٍ مُعَيَّن من اوقات وجود الموضوع مُقَيَّدًا بالادوام بحسب الذات وهي ان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كلُّ قمرٍ منخسفٍ وقتَ حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائماً فتركيها من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة انكانت سالبة كقولنا بالضرورة لا شئ من القمرٍ بمنخسفٍ وقتَ التربع لا دائماً فتركيها من سالبة وقتية مطلقة وموجبة مطلقة عامة

یا بچواں قضیہ وقتیہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا حکم ہو، وجود موضوع کے اوقات میں سے معین وقت میں، لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور وہ اگر موجب ہو جیسے بالضرورہ کل قمر منخسف وقت حیلولة الارض بینہ وبين الشمس لا دائماً تو اس کی ترکیب موجبہ وقتیہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربع لا دائماً تو اس کی ترکیب سالبہ وقتیہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی۔

اقول: الوقتية هي التي يُحكّم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه في وقتٍ معين من اوقات وجود الموضوع مُقَيَّدًا بالادوام بحسب الذات فان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كلُّ قمرٍ منخسفٍ وقتَ حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائماً فتركيها من موجبة وقتية مطلقة وهي الجزء الاول اى قولنا كلُّ قمرٍ منخسفٍ وقتَ الحيلولة وسالبة مطلقة عامة وهي مفهوم الادوام اعنى قولنا لا شئ من القمرٍ بمنخسفٍ بالاطلاق العام ان كانت سالبة كقولنا بالضرورة لا شئ من القمرٍ بمنخسفٍ وقتَ التربع لا دائماً فتركيها من سالبة وقتية مطلقة وهي الجزء الاول اى قولنا لا شئ من القمرٍ بمنخسفٍ وقتَ التربع ومن موجبة مطلقة عامة وهي كلُّ قمرٍ منخسفٍ بالاطلاق العام وهي اخص من الوجوديتين مطلقاً لانه اذا صدق الضرورة بحسب الوقت لا دائماً صدق الاطلاق لا دائماً ولا بالضرورة ولا تنعكس واعلم من الخاصتين من وجه لانه اذا صدق الضرورة بحسب الوصف فان كان الوصف ضرورياً لذات الموضوع في بعض الاوقات صدقت القضايا الثلاث كقولنا بالضرورة كلُّ مُنخسفٍ مظلم مادام

مُنْخَسِفًا لَا دَائِمًا أَوْ بِالتَّوْقِيتِ لَا دَائِمًا فَإِنَّ الْإِنْخَسَافَ لِمَا كَانَ ضَرُورِيًّا لِلذَّاتِ الْمَوْضُوعِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ وَالْإِظْلَامُ ضَرُورِيٌّ لِلْإِنْخَسَافِ كَانَ الْإِظْلَامُ ضَرُورِيًّا لِلذَّاتِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْوَصْفُ ضَرُورِيًّا لِلذَّاتِ الْمَوْضُوعِ فِي وَقْتِ صَدَقَتِ الْخَاصَّتَانِ وَلَمْ تَصْدُقِ الْوَقْتِيَّةُ كَقَوْلِنَا بِالضَّرُورَةِ كُلِّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكٍ الْأَصَابِعُ مَادَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا فَإِنَّ الْكِتَابَةَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ ضَرُورِيَّةً لِلذَّاتِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ لَمْ يَكُنْ تَحْرُكُ الْأَصَابِعِ الضَّرُورِيَّ بِحَسْبِهَا ضَرُورِيًّا لِلذَّاتِ فِي وَقْتِ مَا فَلَا تَصْدُقُ الْوَقْتِيَّةُ وَإِذَا لَمْ تَصْدُقِ الضَّرُورَةُ بِحَسْبِ الْوَصْفِ وَلَا الدَّوَامُ وَصَدَقَتْ بِحَسْبِ الْوَقْتِ لَمْ تَصْدُقِ الْخَاصَّتَانِ وَتَصْدُقِ الْوَقْتِيَّةُ كَمَا فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ هَذَا إِذَا فُسِّرْنَا الْمَشْرُوطَةَ بِالضَّرُورَةِ بِشَرْطِ الْوَصْفِ أَمَّا إِذَا فُسِّرْنَاهَا بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ الْوَصْفُ يَكُونُ الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ اخْصَصَ مِنَ الْوَقْتِيَّةِ مُطْلَقًا لِأَنَّهُ مَتَى تَحَقَّقَتِ الضَّرُورَةُ فِي جَمِيعِ أَوْقَاتِ الْوَصْفِ وَجَمِيعِ أَوْقَاتِ الْوَصْفِ بَعْضُ أَوْقَاتِ الذَّاتِ تَحَقَّقَ الضَّرُورَةُ فِي بَعْضِ أَوْقَاتِ الذَّاتِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ وَالْوَقْتِيَّةُ مَبَانِيَّةُ الدَّائِمَتَيْنِ وَأَعْمُ مِنَ الْعَامَتَيْنِ مِنْ وَجْهِ لِيَصْدُقَ فِي مَادَّةِ الْمَشْرُوطَةِ الْخَاصَّةِ وَصِدْقُهُمَا بَدُونِهَا فِي مَادَّةِ الضَّرُورَةِ وَبِالْعَكْسِ حَيْثُ لَا دَوَامَ بِحَسْبِ الْوَصْفِ وَاخْصَصَ مِنَ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَةِ وَالْمُمَكِّنَةِ الْعَامَةِ

اقول: وقتیہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا حکم ہو، وجود موضوع کے اوقات میں سے معین وقت میں، درانحالیکہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو، پس اگر یہ موجب ہو جیسے بالضرورہ کل قمر مختف وقت حیلولة الارض بینہ و بین الشمس لا دائما تو اس کی ترکیب موجبہ وقتیہ مطلقہ سے ہوگی، جو پہلا جزء ہے یعنی کل قمر مختف وقت الحیلولة، اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی جو لا دوام کا مفہوم ہے یعنی لاشی من القمر بمختف بالاطلاق العام، اور اگر یہ سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لاشی من القمر بمختف وقت التربیع لا دائما تو اس کی ترکیب سالبہ وقتیہ مطلقہ سے ہوگی جو پہلا جزء ہے یعنی لاشی من القمر بمختف وقت التربیع، اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی اور وہ کل قمر مختف وقت التربیع ہے۔

اور وقتیہ اخص مطلق ہے وجودیتین سے کیونکہ جب ضرورہ بحسب الوقت لا دائما صادق ہوگی تو اطلاق لا دائما اور لا بالضرورہ بھی صادق ہوگا، اور اس کا عکس نہ ہوگا، اور خاصیتین سے عام من وجہ ہے کیونکہ جب ضرورہ بحسب الوصف صادق ہوگی، تو وصف اگر ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں ضروری ہوگا تو تینوں قضیے صادق ہوں گے جیسے بالضرورہ کل مختف مظلم مادام مختف لا دائما، او بالتوقیت لا دائما،

کیونکہ انخساف جب ذات موضوع کے بعض اوقات میں ضروری ہے اور تاریکی انخساف کی وجہ سے ضروری ہے تو ذات مخفف کے لیے انخساف کے وقت تاریک ہونا ضروری ہوگا، اور اگر وصف ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں ضروری نہ ہو تو خاستین صادق ہوں گے، اور وقتیہ صادق نہ ہوگا، جیسے بالضرورہ کل کا تب متحرک الاصلع مادام کا تبالا دائما کیونکہ کتابت جب ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں بھی ضروری نہیں ہے، تو ذات کے لیے تحرک اصابع بھی کسی وقت ضروری نہ ہوگا، لہذا وقتیہ صادق نہ ہوگا اور جب ضرورہ نہ بحسب الوصف صادق ہو اور نہ بحسب الدوام بلکہ وہ بحسب الوقت صادق ہو تو خاستین صادق نہ ہوں گے اور وقتیہ صادق ہوگا جیسے (متن میں) ذکر کردہ مثال میں ہے، یہ اس وقت ہے جب ہم مشروط کی تفسیر ضرورہ بحسب الوصف کے ساتھ کریں لیکن اگر ہم اس کی تفسیر ضرورہ مادام الوصف سے کریں تو مشروطہ خاصہ وقتیہ سے اخصل مطلق ہوگا، کیونکہ جب ضرورہ وصف کے تمام اوقات میں متحقق ہوگی، اس حال میں کہ وصف کے تمام اوقات ذات کے اوقات کا بعض ہوتے ہیں تو ضرورہ ذات کے بعض اوقات میں بھی متحقق ہوگی، اس کے عکس کے بغیر، اور وقتیہ دائمتین کے مابین ہے، اور عاتین سے عام من وجہ ہے کیونکہ یہ تینوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور عاتین ضرورہ کے مادہ میں وقتیہ کے بغیر صادق ہیں، اور اس کے برعکس ہے جہاں لا دوام وصفی ہو، اور مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ سے اخصل ہے۔

(۵) قضیہ خاصہ وقتیہ

بسانط کے بیان میں وقتیہ مطلقہ بسیطہ کا ذکر نہیں کیا، اور نہ ہی اس کی وہاں کوئی تعریف کی ہے، چنانچہ شارح نے منتشرہ کی بحث میں اس کی تعریف ذکر کی ہے، آپ ”وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریقات“ کے عنوان کے تحت اس کو دیکھ سکتے ہیں۔

خاصہ وقتیہ: جب ”وقتیہ مطلقہ“، لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو وہ ”خاصہ وقتیہ“ کہلاتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہیں موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر وقتیہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ وقتیہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، موجبہ وقتیہ مطلقہ پہلا جزء ہوگا اور سالبہ مطلقہ عامہ، جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے، دوسرا جزء ہوگا، جیسے بالضرورہ کل قمر متصف وقت حیلولة الارض بینہ و بین الشمس لا دائما ای لاشی من القمر بمختلف بالاطلاق العام (ضروری ہے کہ ہر چاند گرہن ہو جبکہ چاند اور سورج کے درمیان زمین حائل ہو جائے، لا دائما، یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی میں چاند گرہن نہیں)، اور اگر وقتیہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ وقتیہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، سالبہ وقتیہ مطلقہ اس کا پہلا جزء ہوگا، اور موجبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوگا جیسے بالضرورہ لاشی من القمر بمختلف وقت التریج لا دائما ای کل قمر متصف بالاطلاق العام (کوئی چاند گرہن نہیں ہوتا اس وقت جبکہ تریج ہو یعنی جب شمس و قمر کے درمیان ربع فلک یعنی تین برج کا فاصلہ ہو، لا دائما، ہر چاند کو بالفعل گہن ہو سکتا ہے)

نسبتیں

خاصہ وقتیہ اور وجودیہ لا ضروریہ و وجودیہ لادائمہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، وقتیہ انحصار مطلق ہے، اور یہ دونوں اعم ہیں کیونکہ جہاں ضروریہ وقتیہ لادائمہ (جو وقتیہ کا مفہوم ہے) صادق ہو وہاں اطلاق لادائمہ یعنی وجودیہ لادائمہ ضرور صادق ہوگا، اسی طرح وہاں اطلاق لا بالضروریہ یعنی وجودیہ لا ضروریہ بھی صادق ہوگا لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں وجودیتین صادق ہوں تو وہاں خاصہ وقتیہ بھی صادق ہو۔

خاصہ وقتیہ اور مشروط خاصہ و عرفیہ خاصہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ جس مادہ میں حکم بحسب الوصف ضروری ہو، اور وصف موضوع بھی ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں ضروری ہو تو وہاں تینوں صادق ہوں گے، مشروط خاصہ: کل متخلف مظلم بالضروریہ مادام متخفلا لادائمہ، عرفیہ خاصہ: کل متخلف مظلم بالذوام مادام متخفلا لادائمہ، اور وقتیہ: کل متخلف مظلم بالضروریہ وقت الاخصاف لادائمہ، وقتیہ اس لیے صادق ہے کہ ذات موضوع (چاند) کے لیے گہن زمین کے حائل ہونے کے وقت ضروری ہے، اور گہن کی وجہ سے تاریکی ضروری ہے، لہذا ذات متخلف یعنی قمر کے لیے گہن کے وقت تاریکی ضرور ہوگی، یہ مادہ اجتماعیہ ہے جس میں یہ تینوں قضیے صادق ہیں، اور اگر ایسا مادہ ہو کہ جس میں حکم مادام الوصف تو ہو لیکن وصف موضوع ذات موضوع کے لیے کسی وقت ضروری نہ ہو تو وہاں صرف خاصیتین صادق ہوں گے، وقتیہ صادق نہ ہوگا جیسے کل کاتب متحرک الاصلع مادام کاتب لا لادائمہ، اس میں کتابت چونکہ ذات کاتب کے لیے کسی وقت بھی ضروری نہیں، اس لیے متحرک الاصلع بھی کسی وقت ضروری نہ ہوگا، تو یہاں صرف خاصیتین صادق ہیں، لیکن وقتیہ صادق نہیں، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور اگر ایسا مادہ ہو جس میں حکم نہ تو بحسب الوصف ضروری ہو، اور نہ دائمی ہو، بلکہ وہ کسی خاص وقت میں ضروری ہو تو وہاں صرف وقتیہ صادق ہوگا، خاصیتین صادق نہ ہوں گے جیسے کل قمر متخلف وقت حیلولہ الارض، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ وقتیہ اور خاصیتین کے درمیان جو عموم و خصوص من وجہ کی نسبت اوپر مذکور ہوئی، یہ اس وقت ہے جب مشروط خاصہ کی تعریف یوں کی جائے کہ مشروط خاصہ وہ ہے جس میں حکم ”بحسب الوصف“، ضروری ہو، لیکن اگر اس کی تفسیر یوں کی جائے کہ مشروط خاصہ وہ ہے جس میں حکم ”مادام الوصف“، ضروری ہو، تو اس تفسیر کے مطابق وقتیہ اور مشروط خاصہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی مشروط خاصہ انحصار ہوگا، اور وقتیہ اعم ہوگا، کیونکہ جب ضروریہ وصف کے تمام اوقات میں پائی جائے گی تو وجود ذات کے اوقات میں سے ایک معین وقت میں ضرور پائی جائے گی، اس لیے کہ وصف کے تمام اوقات ذات کے اوقات کا بعض ہیں، لہذا جہاں مشروط خاصہ صادق ہوگا وہاں وقتیہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ضروری نہیں کہ جب ضرورت وجود ذات کے اوقات میں سے ایک معین وقت میں پائی جائے تو وصف کے تمام اوقات میں بھی پائی جائے، لہذا جہاں وقتیہ صادق ہو وہاں مشروط خاصہ کا صدق ضروری نہیں جیسے کل قمر متخلف وقت حیلولہ الارض لادائمہ تو اس معنی اور تفسیر کے اعتبار سے وقتیہ اعم اور مشروط خاصہ انحصار ہوگا۔

وقتہ اور ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ میں تباہی ہے، کیونکہ دائمتین میں ذات موضوع کے تمام اوقات میں حکم ضروری یاد رکھی جاتا ہے، اور وقتہ میں حکم موضوع کے ایک وقت میں ضروری ہوتا ہے۔

وقتہ اور عامتین یعنی مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ یہ تینوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہو جاتے ہیں، اور ضرورہ ذاتیہ کے مادہ میں صرف عامتین صادق ہوتے ہیں، نہ کہ وقتہ، اور لا دوام و منفی کے مادہ میں صرف خاصہ وقتہ صادق ہوتا ہے، عامتین صادق نہیں ہوتے۔

وقتہ اور مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، وقتہ ان سے اخض ہے، اور یہ دونوں اعم ہیں، اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے، صرف نام کا فرق ہے کہ یہ وقتہ ہے اور پہلے وجود تین تھے یا ضرورت تین۔

قال: السادسة المنتشرة هي التي حُكِمَ فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقتٍ غير مُعَيَّنٍ من أوقات وجود الموضوع مُقَيَّدًا باللا دوام بحسب الذات وهي ان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كُلُّ انسانٍ متنفّسٍ في وقتٍ مالا دائما فتركيها من موجبة منتشرة مطلقة وسالبة مطلقة عامة وان كانت سالبة كقولنا بالضرورة ولا شيء من الانسان بمتنفّس في وقتٍ مالا دائما فتركيها من سالبة منتشرة مطلقة وموجبة مطلقة عامة

ترجمہ: چھٹا قضیہ منتشرہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا حکم ضروری ہو وجود موضوع کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں اس حال میں کہ وہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو، اور وہ اگر موجب ہو جیسے بالضرورة کل انسان تنفس فی وقت مالا دائما، تو اس کی ترکیب موجبہ منتشرہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورة لا شيء من الانسان بمتنفّس فی وقت مالا دائما تو اس کی ترکیب سالبہ منتشرہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی۔

اقول: المنتشرة هي التي حُكِمَ فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقتٍ غير مُعَيَّنٍ من أوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات وليس المراد بعدم التعيين ان يُؤخَذَ عدم التعيين قيد أفيها بل ان لا يُقَيَّدَ بالتعيين ويُرسَلْ مطلقا فان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كُلُّ انسانٍ متنفّسٍ في وقتٍ مالا دائما كان تركيها من موجبة منتشرة مطلقة وهي قولنا بالضرورة كُلُّ انسانٍ متنفّسٍ في وقتٍ مالا وسالبة مطلقة عامة اي قولنا لا شيء من الانسان بمتنفّس بالفعل الذي هو مفهوم اللا دوام وان كانت سالبة كقولنا بالضرورة لا شيء من الانسان بمتنفّس في وقتٍ مالا دائما فتركيها من سالبة منتشرة مطلقة وهي الجزء الاول وموجبة مطلقة

عامیہ وہی مفہوم اللادوام وہی اعم من الوقتیہ لانہ اذا صدق الضرورۃ فی وقت معین لا دائماً صدق الضرورۃ فی وقت مالا دائماً بدون العکس ولنسبتہا مع القضا یا الباقیۃ علی قیاس نسبتہ الوقتیۃ من غیر فرق

واعلم ان الوقتیۃ المطلقة والمنتشرة اللتين هما جزء الوقتیۃ والمنتشرة قضیتان بسیطتان غیر معدودتین فی البسائط حکم فی احدهما بالضرورۃ فی وقت معین وفي الاخری بالضرورۃ فی وقت مالا ولی سُمیت وقتیۃ لا اعتبار تعین الوقت فیہا ومطلقة لعدم تقييدها بالادوام أو بالضرورۃ والاخری منتشرة لأنه لما لم يتعين وقت الحكم فيها احتمل الحكم فيها لكل وقت فيكون منتشرة فی الاوقات ومطلقة لانها غير مقيدة بالادوام واللاضرورۃ ولهذا اذا قيدنا باحدهما حذف الاطلاق من اسميهما فكانتا وقتیۃ ومنتشرة لا مطلقتين وربما تسمع فيما بعد مطلقۃ وقتیۃ ومطلقة منتشرة وهما غير الوقتیۃ المطلقة والمنتشرة المطلقة فان المطلقة الوقتیۃ هی التي حکم فیہا بالنسبة بالفعل فی وقت معین والمطلقة المنتشرة هی التي حکم فیہا بالنسبة بالفعل فی وقت غير معین ففرق بينهما بالعموم والخصوص وهو واضح لا سترۃ فیہ

اقول: منتشرہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا اس سے محمول کے سلب کا حکم ضروری ہو وجود موضوع کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں لادائماً بحسب الذات کی قید کے ساتھ، اور عدم تعین سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس میں عدم تعین کو قید کے طور پر لیا جائے، بلکہ مراد یہ ہے کہ تعین کے ساتھ مقید نہ کیا جائے، اور مطلق چھوڑ دیا جائے، پس اگر وہ موجب ہو جیسے کل انسان تنفس فی وقت مالا دائماً تو اس کی ترکیب موجب منتشرہ مطلقۃ یعنی بالضرورۃ کل انسان تنفس فی وقت مالا دائماً عام یعنی لاشی من الانسان بمتنفس بالفعل سے ہوگی جولا دوام کا مفہوم ہے، اور اگر سالہ ہو جیسے بالضرورۃ لاشی من الانسان بمتنفس فی وقت مالا دائماً تو اس کی ترکیب سالہ منتشرہ مطلقۃ سے جو جزء اول ہے، اور موجب مطلقۃ عامہ سے ہوگی جولا دوام کا مفہوم ہے۔

اور وہ یعنی منتشرہ، تنبیہ سے عام ہے، کیونکہ جب ضرورۃ وقت معین میں لادائماً صادق ہوگی تو فی وقت مالا دائماً بھی صادق ہوگی، اس کے عکس کے بغیر، اور باقی قضایا کے ساتھ اس کی نسبت بغیر کسی فرق کے وقتیہ کی نسبت کے قیاس پر ہے۔

اور جان لیجئے کہ وقتیہ مطلقۃ اور منتشرہ مطلقۃ، جو وقتیہ اور منتشرہ کے جزء ہیں، یہ دونوں قضیے بسیطہ ہیں، ان کو بسائط میں شمار نہیں کیا، ان میں سے ایک میں ضرورۃ کا حکم وقت معین میں ہوتا ہے، اور دوسرے

میں ضرورہ کا حکم غیر معین وقت میں ہوتا ہے، پہلے کا نام وقتیہ ہے کیونکہ اس میں تعین وقت کا اعتبار ہے، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام اور لا ضرورہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، اور دوسرے کو منتشرہ کہتے ہیں کیونکہ جب اس میں حکم کا وقت متعین نہ ہو تو حکم کا احتمال ہر وقت میں ہوگا، تو حکم اوقات میں منتشر ہوگا، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام اور لا ضرورہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ جب ہم قضیہ کو ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کریں تو ان کے ناموں سے اطلاق کو اڑا دیا جاتا ہے، تو یہ وقتیہ اور منتشرہ رہ جاتے ہیں نہ کہ مطلقہ، اور آئندہ آپ بسا اوقات مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ کا نام بھی سنیں گے جو وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کے علاوہ ہیں کیونکہ مطلقہ وقتیہ وہ ہے جس میں نسبت بالفعل کا حکم معین وقت میں ہو، اور مطلقہ منتشرہ وہ ہے جس میں نسبت بالفعل کا حکم غیر معین وقت میں ہو۔ پس ان میں عموم و خصوص کے ساتھ فرق کیا جاتا ہے، اور یہ بالکل واضح ہے جس میں کوئی خفا نہیں ہے۔

(۶) منتشرہ

منتشرہ: وہ قضیہ مرکب ہے جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ضروری ہے موجبہ میں، یا سلب ضروری ہے سالبہ میں وجود موضوع کے اوقات میں سے ”غیر معین وقت“ میں، اور لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

معرض کہتا ہے کہ منتشرہ کی تعریف میں ”وقت غیر معین“ کی قید ہے، حالانکہ زمانے کا عدم تعین کے ساتھ مقید ہو کر پایا جانا محال ہے، کیونکہ جو زمانہ تحقق ہو گا وہ متعین ضرور ہوگا نیز اگر منتشرہ میں عدم تعین کی قید ملحوظ ہو تو پھر اس میں اور وقتیہ میں بتاؤں کی نسبت ہو جائے گی، اس لیے کہ وقتیہ میں زمانہ متعین ہوتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے؟ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں ”عدم تعین“ سے یہ مراد نہیں ہے کہ منتشرہ میں ”عدم تعین“ کی قید ملحوظ ہوتی ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ زمانہ تعین کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، بلکہ مطلق چھوڑ دیا جاتا ہے۔

یہ منتشرہ اگر موجبہ ہو تو موجبہ منتشرہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے جیسے بالضرورہ کل انسان تنفس فی وقت مالا دایما ای لاشی من الانسان بمتنفس بالفعل (ہر انسان کسی وقت میں ضرور سانس لیتا ہے نہ کہ ہمیشہ یعنی کوئی انسان بالفعل سانس لینے والا نہیں ہے) اور اگر منتشرہ سالبہ ہو تو وہ سالبہ منتشرہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے جیسے بالضرورہ لاشی من الانسان بمتنفس فی وقت مالا دایما ای کل انسان تنفس بالاطلاق العام۔

نسبتیں

منتشرہ اور وقتیہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے منتشرہ اعم اور وقتیہ اخص ہے، اس لیے کہ وقتیہ میں ”ضرورت فی وقت معین“ ہے اور منتشرہ میں ”ضرورت فی وقت ما“، (کسی بھی وقت) ہے، تو جہاں ضرورت فی وقت معین ہوگی وہاں ضرورت فی وقت ما بھی ضرور ہوگی لہذا جب وقتیہ صادق ہوگا تو منتشرہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں، کہ جہاں ضرورت فی وقت ما ہو تو وہاں ضرورت فی وقت معین بھی ہو، یعنی جہاں منتشرہ صادق ہو وہاں وقتیہ کا صدق ضروری نہیں، اور منتشرہ کو باقی قضایا کے ساتھ وہی نسبت ہے، جو وقتیہ کو ہے، ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات

شارح فرماتے ہیں کہ وقتیہ مطلقہ جو خاصہ وقتیہ کا جزء ہوتا ہے، اور منتشرہ مطلقہ جو منتشرہ مرکبہ کا جزء ہوتا ہے، یہ دونوں دراصل بسائط میں سے ہیں، لیکن چونکہ ان کا استعمال چونکہ اس کثرت سے نہیں ہوتا جس طرح کہ دوسرے بسائط کا ہوتا ہے اس لیے بسائط کی بحث میں ماقن نے ان کو نظر انداز کر دیا، ذکر نہیں کیا، ان کی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں:

وقتیہ مطلقہ: اس قضیہ موجبہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب کسی معین وقت میں ضروری ہو جیسے کل قمر مختف بالضرورہ وقت حیلولة الارض بینہ و بین الشمس، اس میں چاند کے لیے کہن اس خاص وقت میں ثابت کیا گیا ہے جس وقت کہ شمس و قمر کے درمیان زمین حائل ہو جائے کیونکہ سورج کی روشنی سے چاند کی روشنی مستفاد ہوتی ہے تو جس وقت چاند اور سورج کے درمیان زمین حائل ہو جائے گی تو یقیناً سورج کی روشنی سے چاند کی روشنی مستفاد نہیں ہو سکے گی، لہذا اتار کی چھا جائے گی، اسی کا نا انخساف ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو وقتیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ”تعیین وقت“ کی قید ہوتی ہے، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ لا دوام یا لا ضرورہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

منتشرہ مطلقہ: اس قضیہ موجبہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب غیر معین وقت میں ضروری ہو جیسے کل انسان تنفس بالضرورہ فی وقت ما، کیونکہ انسان کا سانس لینا کسی معین وقت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ بلا تعین ہر وقت سانس لیتا ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو منتشرہ اس لیے کہتے ہیں کہ انتشار کا معنی ہے ”پھیلنا“، اور یہاں اس قضیہ میں بھی چونکہ حکم کا کوئی وقت متعین نہیں ہوتا، بلکہ ہر وقت حکم کا احتمال رہتا ہے، تو گویا یہ حکم تمام اوقات میں منتشر اور پھیلا ہوا ہوتا ہے، اس لیے اس قضیہ کو منتشرہ کہتے ہیں، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں لا دوام یا لا ضرورہ کی کوئی قید نہیں۔ فائدہ: یہ ذہن میں رہے کہ وقتیہ مطلقہ یا منتشرہ مطلقہ میں سے جس کو بھی ”لا دایما“ کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو وہ مرکبہ ہو

جاتا ہے، اور ”اطلاق“ کی قید اس سے پھر ختم ہو جاتی ہے۔

مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ کی تعریفات اور ان میں نسبتیں

شارح فرماتے ہیں کہ دو قسّمی آپ اور بھی سنیں گے مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ، جن کا ذکر بعد میں ہوگا، یہ دونوں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کے مرادف نہیں ہیں بلکہ ان میں ذرا فرق ہے، جو ان کی تعریفات سے معلوم ہو جائے گا۔

مطلقہ وقتیہ: اس قضیہ موجدہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کے ثبوت، یا سلب کی نسبت بالفعل وقت معین میں ہو جیسے کل قمر مختلف وقت الخیلولة بالفعل۔

مطلقہ منتشرہ: اس قضیہ موجدہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کی نسبت بالفعل غیر معین وقت میں ہو جیسے کل انسان تنفس فی وقت ما۔

وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ وقتیہ و مطلقہ منتشرہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلے دونوں اخص ہیں اور مطلقہ وقتیہ و مطلقہ منتشرہ اعم ہیں۔

بساط میں چار کا اضافہ

ماتن و شارح نے بساط کی بحث میں صرف چھ قضایا بسیطہ کا ذکر کیا تھا، لیکن اب شارح نے مزید چار قضایا بسیطہ یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ کو تعریفات کے ساتھ ذکر کر دیا ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ ان کا ذکر ضروری بھی تھا کیونکہ خاصہ وقتیہ کی ترکیب میں وقتیہ مطلقہ ایک جزء ہوتا ہے، اور منتشرہ کی ترکیب میں منتشرہ مطلقہ اس کا ایک جزء واقع ہوتا ہے، اس بناء پر ان کی تعریفات کا ذکر ضروری تھا، ان چار قضایا کو شامل کر کے قضایا بسیطہ کی تعداد اب دس ہو گئی ہے۔

قال: السابعة الممكنة الخاصة وهي التي يُخَكَّم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة

عن جانبَي الوجود والعدم جميعًا وهي سواء كانت موجبة كقولنا بالامكان الخاص كل انسان كاتب أو سالبة كقولنا بالامكان الخاص لا شيء من الانسان بكتاب فتركيبتها من ممكنين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة والضابطة فيها أن اللادوام اشارة إلى مطلقة عامة واللاضرورة اشارة إلى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية موافقتي الكمية للقضية المُقَيَّدة بهما

ترجمہ: ساتواں قضیہ ممکنہ خاصہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں وجود و عدم دونوں جانبوں سے ضرورہ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم ہو اور خواہ وہ موجب ہو جیسے بالامکان الخاص کل انسان کاتب، یا سالبہ ہو جیسے بالامکان

الخاص لاشی من الانسان بکاتب، اس کی ترکیب دو ممکنہ عامہ سے ہوتی ہے، ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، اور اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ”لا دوام“، مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لا ضرورہ ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، جو اس قضیہ کی کیفیت میں مخالف اور کیت میں موافق ہوں گے، جو لا دوام یا لا ضرورہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

اقول: الممكنة الخاصة هي التي حُكِمَ فيها بسلبِ الضرورة المطلقة عن جانبي الایجابِ والسلبِ فاذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولاشي من الانسان بکاتب بالامكان الخاص كان معناه ان ایجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه ليسا بضروريين لكن سلب ضرورة الایجاب امکان عام سالب وسلب ضرورة السلب امکان عام موجب فالممكنة الخاصة سواء كانت موجبة او سالبة يكون تركيبتها من ممكنتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة فلا فرق بين موجبتها وسالبتها في المعنى بل في اللفظ حتى اذا غُيِّرَتْ بعبارة ايجابية كانت موجبة وان غُيِّرَتْ بعبارة سلبية كانت سالبة وهي اعم من سائر المركبات لان في كل واحد منها ايجاباً وسلباً ولا اقل فيهما من ان يكونا ممكنتين بالامكان العام ولا يلزم من امکان الایجاب والسلب ان يكون احدهما بالفعل او بالضرورة او بالدوام ومبائة للضرورة المطلقة واعم من الدائمة والعامتين والمطلقة العامة من وجه لتصادقها في مادة الوجودية للأضرورية وصدق الممكنة الخاصة بدونها حيث لا خروج للممكن من القوة الى الفعل وبالعكس في مادة الضرورية وأخص من الممكنة العامة فقد ظهر مما ذكرنا ان الممكنة العامة اعم القضاء البسيطة والممكنة الخاصة اعم المركبات والضرورية اخص البسائط والمشروطة الخاصة اخص المركبات على وجه وظهر ايضاً ان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورية الى ممكنة عامة محاليتين في الكيف للقضية المقيدة بهما حتى ان كانت موجبة كانتا سالبتين وان كانت سالبة كانتا موجبتين وموافقتين لها في الكم فان كانت كلية كانتا كليتين وان كانت جزئية كانتا حرنيتين هذا هو الضابط في معرفة تركيب القضاء المركبة وانما قال اللادوام اشارة الى مطلقة عامة ولم يقل اللادوام معناه المطلقة العامة لان المعنى اذا أطلق يراد به المفهوم المطابق وليس مفهوم اللادوام المطابق المطلقة العامة فان لا دوام الایجاب مثلاً مفهومه الصريح رفع دوام الایجاب واطلاق السلب ليس هو نفس رفع دوام الایجاب بل لازمه فهو معناه الالتزامى واما اللاضرورية فمعناه الصريح الامکان العام لان لا ضرورة الایجاب مثلاً هو سلب

ضرورية الايجاب وهو عين امكان السلب فلما كان احدى القضيتين عين معنى
اخذى العبارتين والاخرى ليست معنى الاخرى بل من لوازمها استعمل عبارة
الاشارة لتكون مشتركة بينهما

اقول: ممکنہ خاصہ وہ ہے جس میں ایجاب و سلب کی دونوں جانبوں سے ضرورہ مطلقہ کے سلب کا حکم ہو، تو جب ہم کل انسان کا تب بالا مکان الخاص اور لاشی من الانسان کا تب بالا مکان الخاص کہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ انسان کے لیے کتابت کا ایجاب اور سلب دونوں ضروری نہیں، لیکن ضرورت ایجاب کا سلب ”ممكنہ عامہ سالبہ“ ہے، اور ضرورت سلب کا ایجاب ممکنہ عامہ موجبہ ہے، تو ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ، اس کی ترکیب دو ممکنہ عامہ سے ہوگی، جن میں سے ایک موجبہ ہوگا اور دوسرا سالبہ، پس اس کے موجبہ اور سالبہ کے درمیان معنی میں کوئی فرق نہیں، (کیونکہ ممکنہ خاصہ کا معنی طرفین سے ضرورہ کا رفع ہے، موجبہ ہو یا سالبہ) بلکہ لفظوں میں فرق ہے کہ جب ایجابی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو موجبہ ہوگا، اور سلبی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو سالبہ ہوگا۔

اور وہ تمام مرکبات سے عام ہے کیونکہ ان سب میں ایجاب و سلب ہوتا ہے، تو کم از کم ممکن بالا مکان العام ضرور ہوں گے، لیکن ایجاب و سلب کے امکان سے کسی ایک کا بالفعل یا بالضرورہ یا بالعدم ہونا لازم نہیں، اور ضرورہ یہ مطلقہ کے مہاین ہے، اور دائرہ عاتین اور مطلقہ عامہ سے اعم من وجہ ہے، کیونکہ یہ سب وجودیہ لا ضروریہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور ممکنہ خاصہ ان کے بغیر صادق ہوتا ہے جہاں ممکن کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج نہ ہو، اور اس کا نکل (صادق ہے) ضروریہ کے مادہ میں، اور عامہ سے اخص ہے، پس جو کچھ ہم نے ذکر کر دیا ہے اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ممکنہ عامہ تمام قضایا بسطہ سے اعم ہے، اور ممکنہ خاصہ تمام مرکبات سے اعم ہے، اور ضروریہ تمام بساط سے اخص ہے، اور مشروطہ خاصہ ایک طریق پر تمام مرکبات سے اخص ہے، اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، اور لا ضرورہ ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، درانحالیکہ یہ دونوں قضیے اس قضیہ کے کیفیت میں مخالف ہوں گے جو ان کے ساتھ مقید ہے، یہاں تک کہ اگر قضیہ موجبہ ہو تو یہ دونوں (مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ) سالبہ ہوں گے، اور وہ (قضیہ) سالبہ ہو تو یہ دونوں موجبہ ہوں گے اور یہ دونوں کمیت میں اس کے موافق ہوں گے، پس اگر قضیہ کلیہ ہو تو یہ بھی کلیہ ہوں گے اور اگر جزئیہ ہو تو یہ بھی جزئیہ ہوں گے، یہی ضابطہ ہے قضایا مرکبہ کی ترکیب پہچاننے کا۔

اور ماتن نے یہ کہا ہے کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، اور یہ نہیں کہا کہ لا دوام کا معنی مطلقہ عامہ ہے، کیونکہ جب لفظ معنی مطلق بولا جائے تو اس سے مفہوم مطابقی مراد ہوتا ہے، اور لا دوام کا مفہوم مطابقی مطلقہ عامہ نہیں ہے، اس لیے کہ مثلاً ”لا دوام ایجاب“، کا مفہوم صریح ”دوام ایجاب کا رفع“،

ہے اور سلب کا اطلاق بعینہ ”رفع دوام ایجاب“، نہیں ہے، بلکہ اس کا لازم ہے تو یہ اس کا التزامی معنی ہے، رہا بالضرورہ تو اس کا صریح معنی امکان عام ہے، کیونکہ مثلاً بالضرورہ ایجاب، ضرورہ ایجاب کا سلب ہے، اور یہ بعینہ امکان سلب ہے، تو چونکہ ایک قضیہ بعینہ ایک عبارت کا معنی ہے، اور دوسرا قضیہ بعینہ دوسری عبارت کا معنی نہیں ہے، بلکہ اس کے لوازم میں سے ہے، اس لیے لفظ اشارہ استعمال کیا تاکہ دونوں میں مشترک رہے۔

(۷) ممکنہ خاصہ

ممکنہ خاصہ: یہ وہ قضیہ مرکب ہوتا ہے جس میں جانب ایجاب اور سلب دونوں سے ضرورہ مطلقہ کو اٹھا دینے کا حکم ہو یعنی اس میں نہ تو جانب ایجاب ضروری ہو اور نہ جانب عدم اور سلب، بلکہ دونوں ہی ممکن ہوں موجبہ جیسے کل انسان کا تب بالامکان الخاص، اور سالہ جیسے لاشی من الانسان بکاتب بالامکان الخاص کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا نہ تو کاتب ہونا ضروری ہے، اور نہ کاتب نہ ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ممکنہ خاصہ میں جانبین سے ضرورہ کے سلب کا حکم ہوتا ہے، تو ممکنہ خاصہ صرف سالہ ہی ہوگا، نہ کہ موجبہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکنہ خاصہ موجبہ اور سالہ دونوں واقع ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب کی ضرورت کا سلب یعنی سلب ضرورہ الا ایجاب ممکنہ عامہ سالہ ہے، اور سلب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورہ السلب ممکنہ عامہ موجبہ ہے۔

ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالہ، دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، ان میں سے ایک موجبہ ہوگا اور دوسرا سالہ، کیونکہ ممکنہ خاصہ میں جب سلب ضرورت جانب مخالف سے ہو تو جانب موافق کا امکان ثابت ہوگا، اور جب سلب ضرورت جانب موافق سے ہو تو جانب مخالف کا امکان ثابت ہوگا گویا اس قضیہ میں جانب موافق کے امکان اور جانب مخالف کے امکان کا حکم ہوتا ہے۔

معتراض کہتا ہے کہ ممکنہ خاصہ موجبہ اور سالہ کے درمیان فرق کیسے کیا جائے گا جب ترکیب میں یہ دونوں برابر ہیں، کیونکہ ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالہ، ان میں سے ہر ایک موجبہ ممکنہ عامہ اور سالہ ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے؟ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ممکنہ خاصہ موجبہ اور سالہ کے درمیان معنی کے اعتبار سے تو کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا معنی ایک ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ ممکنہ خاصہ میں جانبین سے سلب ضرورت کا حکم ہوتا ہے، اور اس میں موجبہ اور سالہ برابر ہیں البتہ اگر فرق ہے تو صرف الفاظ اور عبارت سے ہے کہ اگر وہ قضیہ ایجابی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو وہ ممکنہ خاصہ موجبہ ہے جیسے کل انسان کا تب بالامکان الخاص یہ موجبہ ممکنہ خاصہ ہے اس لیے کہ یہ عبارت ایجابی ہے، اور اگر وہ قضیہ سلبی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو وہ ممکنہ خاصہ سالہ ہے، جیسے لاشی من الانسان بکاتب بالامکان الخاص یہ ممکنہ خاصہ سالہ ہے اس لیے کہ یہ عبارت سلبی ہے، تو معلوم ہوا کہ فرق صرف عبارت اور لفظوں میں ہے، معنی کے

اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔

نسبتیں

ممکنہ خاصہ اور تمام مرکبات کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ اعم ہے اور تمام مرکبات اخص ہیں، کیونکہ تمام مرکبات میں ایجاب و سلب کے اعتبار سے دو نسبتیں ہوتی ہیں، کسی میں ضروری، کسی میں دائمی اور کسی میں بالفعل، تو اس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ یہ دونوں نسبتیں امکان عام کے ساتھ ضرور ممکن ہوں گی، لہذا جب مرکبات میں سے کوئی صادق ہوگا تو ممکنہ خاصہ بھی صادق ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب کوئی نسبت ایجابی و سلبی ممکن ہو تو ان میں سے کوئی ایک بالفعل یا بالضرورہ یا بالعدم ہو، لہذا ممکنہ خاصہ کے صدق سے باقی مرکبات کا صدق لازم نہیں۔

ممکنہ خاصہ اور ضرورہ یہ مطلقہ کے درمیان بتائیں کی نسبت ہے، کیونکہ ضرورہ یہ میں ”ضرورہ“ کا حکم ہوتا ہے، اور ممکنہ خاصہ میں ”سلب ضرورہ“ کا حکم ہوتا ہے، ان میں بتائیں بالکل ظاہر ہے کہ جہاں ضرورہ ہو وہاں سلب ضرورہ نہیں ہوسکتی و بالعکس۔

ممکنہ خاصہ اور دائمہ مطلقہ مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ و مطلقہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ مادہ ہو جو یہ لا ضرورہ یہ کا جس میں اطلاق مادہ دوام میں ضرورہ سے خالی ہو تو وہاں یہ پانچوں قیسیہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے کل فلک متحرک بالفعل یا مادام فلک لا بالضرورہ، اس میں یہ سب قضایا صادق ہیں، دائمہ تو اس لیے کہ جب کہا کہ دوام ضرورہ سے خالی ہو تو اس میں دائمہ پایا گیا اور دائمہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے، اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے، تو جہاں دوام ذاتی تحقق ہو وہاں دوام وصفی بھی تحقق ہوتا ہے لہذا عرفیہ عامہ بھی صادق ہوگا، اور مشروطہ عامہ بھی پایا گیا کیونکہ اس میں ضرورہ وصفیہ ہوتی ہے، نہ کہ ضرورہ ذاتیہ، جس کی نفی کی گئی ہے، اور مطلقہ عامہ بھی پایا گیا کیونکہ جب ضرورہ وصفیہ اور دوام پائے گئے تو نسبت بالفعل بھی پائی جائے گی، یہی مطلقہ عامہ ہوتا ہے اور ممکنہ خاصہ بھی صادق ہے، کیونکہ اس میں لا ضرورہ کا حکم ہوتا ہے، چنانچہ مادہ مفروضہ بھی یہی ہے کہ جس میں لا ضرورہ ہو، یہ مادہ اجتماعیہ ہوا، اور جس مادہ میں ممکن قوت سے فعل کی طرف نہ آیا ہو تو اس میں صرف ممکنہ خاصہ صادق ہوگا، جیسے کل عنقاء طائر بالا مکان الخاص یہ ممکن ہے بالقوہ، لیکن بالفعل نہیں پایا جاتا، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہے، اور اگر ضرورہ ذاتیہ کا مادہ ہو اور وصف موضوع ذات موضوع کا عین ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ تو یہاں سابقہ تمام قضایا صادق ہوتے ہیں لیکن ممکنہ خاصہ صادق نہیں ہے، اس لیے کہ خاصہ میں لا ضرورہ کا حکم ہوتا ہے، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے کہ جہاں ممکنہ خاصہ تو صادق نہیں اور باقی چار قیسیہ صادق ہیں۔

ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ممکنہ خاصہ اخص ہے اور ممکنہ عامہ اعم ہے، کیونکہ ممکنہ خاصہ میں لا ضرورہ کی قید ہوتی ہے، جبکہ ممکنہ عامہ میں کوئی قید نہیں ہے، بلکہ مطلق ہے، اور مطلق چونکہ مقید سے اعم ہوتا ہے اس لیے ممکنہ عامہ بھی ممکنہ خاصہ سے اعم ہے، اور ممکنہ خاصہ اس سے اخص ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ سابقہ مباحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ممکنہ عامہ قضایا بسطہ میں سب سے اعم ہے، اور ممکنہ خاصہ مرکبات میں سب سے اعم ہے، اور ضروریہ مطلقہ تمام بساط سے اخص ہے، اور مشروطہ خاصہ ایک لحاظ سے تمام مرکبات سے اخص مطلق ہے، یہ تب اخص ہے جب کہ مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو ایک مشروطہ عامہ ہے، اس کو اس کے معنی اول پر نہ لیا جائے، بلکہ اس کو اس کے معنی ثانی پر لیا جائے، جس میں مادام الوصف کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی وصف موضوع کے تمام اوقات میں نسبت کی ”ضروریہ“ کا حکم ہوتا ہے خواہ وصف موضوع کو حکم کے تحقق میں دخل ہو یا نہ ہو اس معنی ثانی کے اعتبار سے مشروطہ خاصہ تمام مرکبات سے اخص مطلق ہوگا، لیکن اگر مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو مشروطہ عامہ ہے وہ اپنے معنی اول یعنی بشرط الوصف پر محمول ہو تو پھر مشروطہ خاصہ تمام مرکبات سے اخص مطلق نہیں ہوگا، بلکہ اس کی نسبت وقتیہ اور منتشرہ کے ساتھ عموم مخصوص من وجہ ہو جاتی ہے، جیسا کہ وقتیہ اور منتشرہ کی بحث میں یہ گذر چکا ہے، تو چونکہ مشروطہ خاصہ ایک اعتبار سے تمام مرکبات سے اخص مطلق ہوتا ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے، اس طرف اشارہ کرنے کے لیے شارح نے ”علی وجہ“ کا اضافہ کیا ہے کہ ایک اعتبار سے یہ تمام مرکبات سے اخص مطلق ہے جبکہ اس کے ضمن میں جو ایک مشروطہ عامہ ہے، اس کو اس کے معنی ثانی پر محمول کیا جائے۔

فائدہ

شارح فرماتے ہیں کہ مرکبات کی تفصیل سے یہ ضابطہ بھی معلوم ہو گیا کہ لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور لا ضروریہ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، یہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ اصل قضیہ جو لا دوام یا لا ضروریہ کی قید کے ساتھ متعید ہے، کے ساتھ کیفیت کے اعتبار سے مخالف ہوتے ہیں یعنی ایجاب و سلب میں، چنانچہ اگر اصل قضیہ موجب ہو تو یہ سالبہ و بالعکس، ہاں کسیت کے اعتبار سے اصل قضیے کے موافق ہوتے ہیں یعنی کسیت و جزئیت میں کہ اگر اصل قضیہ کلی ہے تو یہ بھی کلی، جزئی ہے تو یہ بھی جزئی ہوگا، چنانچہ قضایا مرکبہ کی ترکیب کی معرفت اور شناخت کا یہی ضابطہ ہے۔

ماتن نے کہا کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف ”اشارہ“ ہے، ”معنا“، کا لفظ استعمال نہیں کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب لفظ معنی بولا جائے تو اس سے مفہوم مطابقی مراد ہوتا ہے، تو اگر یوں کہا جاتا کہ لا دوام کا ”معنی“، مطلقہ عامہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ لا دوام کا معنی مطابقی مطلقہ عامہ ہے، حالانکہ لا دوام کا مفہوم مطابقی مطلقہ عامہ نہیں ہے، بلکہ مطلقہ عامہ لا دوام کے مفہوم صریح کو لازم ہے، کیونکہ جب پہلا قضیہ موجب ہے تو اب لا دوام کا مفہوم صریح یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں جو ایجاب ہے اس کا رفع ہے یعنی رفع دوام الایجاب، لیکن مطلقہ عامہ سالبہ جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے، وہ رفع دوام الایجاب کی عین نہیں ہے، ان دونوں میں تساوی کی نسبت نہیں ہے، بلکہ مطلقہ عامہ سالبہ رفع دوام الایجاب، کے لوازم میں سے ہے، گویا مطلقہ عامہ سالبہ لا دوام کے مفہوم صریح یعنی رفع دوام الایجاب کا معنی التزامی ہے، البتہ لا ضروریہ کا معنی صریح ممکنہ عامہ ہے کیونکہ اگر پہلا قضیہ موجب ہو تو پھر لا ضروریہ کا مفہوم صریح یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں جو ایجاب ہے وہ ضروری نہیں ہے، اور ایجاب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضروریہ

الایجاب بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو پھر لا ضرورہ کا مفہوم صریح یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں جو سلب ہے وہ ضروری نہیں، اور سلب کا ضروری نہ ہونا، یعنی سلب ضرورۃ السلب بعینہ ممکنہ عامہ موجب ہے، لہذا جب دو قضیوں میں سے ایک یعنی ممکنہ عامہ دو عبارتوں میں سے ایک یعنی لا ضرورہ کا مفہوم صریح اور معنی مطابقی ہے، اور دوسرا قضیہ یعنی مطلقہ عامہ سالبہ دوسری عبارت یعنی لا دوام کا مفہوم صریح اور مطابقی نہیں ہے بلکہ وہ رفع دوام الایجاب کے لوازم میں سے ہے، تو اس لیے ماتن نے ایک ایسا لفظ استعمال کیا جو ان دونوں مفہوموں کے درمیان مشترک ہے، اور وہ دونوں کو شامل ہے اور وہ لفظ ”اشارہ“ ہے، جو مفہوم صریح اور التزامی وغیرہ سب کو شامل ہوا کرتا ہے۔

موجہات مرکبہ کا نقشہ مثالوں کے ساتھ

نمبر شمار	قضایا موجبہ مرکبہ	موجبہ وسالبہ	مثالیں
۱	مشروطہ خاصہ	موجبہ سالبہ	بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً لا دائماً بالضرورة لا شيء من الكتابب متحرك الاصابع ما دام كاتباً لا دائماً
۲	عرفیہ خاصہ	موجبہ سالبہ	بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً لا دائماً بالدوام لا شيء من الكتابب بساكن الاصابع ما دام كاتباً لا دائماً
۳	وجودیہ لا ضروریہ	موجبہ سالبہ	كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة
۴	وجودیہ لا دائمہ	موجبہ سالبہ	كل انسان ضاحك بالفعل لا دائماً لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا دائماً
۵	وقتیہ	موجبہ سالبہ	بالضرورة كل قمر منخفض وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس بالضرورة لا شيء من القمر بمنخفض وقت التربيع لا دائماً
۶	متشرہ	موجبہ سالبہ	بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائماً بالضرورة لا شيء من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائماً
۷	ممکنہ خاصہ	موجبہ سالبہ	كل انسان كاتب بالامكان الخاص لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص

قال: الفصل الثانی فی اقسام الشرطیة الجزء الاول منها یسمى مقدماً والثانی تالیاً وهی اما متصلة او منفصلة اما المتصلة فاما لزومیة وهی التي تكون فیها صدق التالی على تقدیر صدق المقدم لعلاقة بينهما یوجب ذلك كالعلیة والتضایف واما اتفاقية وهی التي يكون فیها ذلك بمجرد توافقی الجزئین على الصدق كقولنا ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق واما المنفصلة فاما حقیقة وهی التي یُحكم فیها بالتأفی بین جزئیهما فی الصدق والكذب معاً كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجاً او فرداً واما ما نعة الجمع وهی التي یُحكم فیها بالتأفی بین الجزئین فی الصدق فقط كقولنا اما ان يكون هذا الشئ حجراً او شجرأ او مانعة الخلو وهی التي یُحكم فیها بالتأفی بین الجزئین فی الكذب فقط كقولنا اما ان يكون زید فی البحر أو لا یغرق

دوسری فصل اقسام شرطیہ میں ہے، شرطیہ کے پہلے جزء کو مقدم اور دوسرے کو تالی کہتے ہیں، اور شرطیہ متصلہ ہے یا منفصلہ، پھر متصلہ یا لزومیہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہو جو اس کو واجب کرے جیسے علیت اور تضایف، یا اتفاقية ہے اور یہ وہ ہے جس میں یہ بات محض جزئین کے صدق پر متفق ہونے کی وجہ سے ہو جیسے انسان اگر ناطق ہو تو گدھا ناطق ہے، اور منفصلہ یا حقیقیہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں اس کے جزئین کے درمیان صدق و کذب دونوں اعتبار سے منافات کا حکم ہو جیسے یہ عدد جفت ہوگا یا طاق، یا مانعة الجمع ہے اور یہ وہ ہے جس میں دونوں جزؤں کے درمیان صرف صدق کے اعتبار سے منافات کا حکم ہو جیسے یہ شئی پتھر ہوگی یا درخت، یا مانعة الخلو ہے اور یہ وہ ہے جس میں اس کے دونوں جزؤں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات کا حکم ہو جیسے زید دریا میں ہوگا یا نہ ڈوبے گا۔

اقول: لَمَّا وَقَعَ الْفَرَاغُ مِنَ الْحَمَلِيَّاتِ وَأَقْسَامِهَا شَرَعَ فِي أَقْسَامِ الشَّرْطِيَّاتِ وَقَدْ سَمِعْتُ أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ وَهِيَ أَمَّا مُتَصِلَةٌ إِنْ أُوجِبَتْ أَوْ سَلِبَتْ حَصُولُ اتِّصَالِ أَحَدِهِمَا عِنْدَ الْآخَرَى أَوْ مُنْفَصِلَةٌ إِنْ أُوجِبَتْ أَوْ سَلِبَتْ انْفِصَالُ أَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرَى وَالْقَضِيَّةُ الْأُولَى مِنْ جَزْنَى الشَّرْطِيَّةِ سِوَاءَ كَانَتْ مُتَصِلَةً أَوْ مُنْفَصِلَةً تُسَمَّى مُقَدِّمًا لِتَقْدِيمِهَا فِي الذِّكْرِ وَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَّةُ تُسَمَّى تَالِيًا لِتَلَوِّهَا إِيَّاهَا ثُمَّ إِنَّ الْمُتَصِلَةَ إِمَّا لَزُومِيَّةً وَامَّا اتِّفَاقِيَّةً أَمَّا اللَّزُومِيَّةُ فَهِيَ الَّتِي يُحْكَمُ بِصَدَقِ التَّالِي فِيهَا عَلَى تَقْدِيرِ صَدَقِ الْمَقْدَمِ لِعَلَّاقَةٍ بَيْنَهُمَا تُوجِبُ ذَلِكَ وَالْمَرَادُ بِالْعَلَّاقَةِ شَيْءٌ بِسَبَبِهِ تَنْتَضِحُ الْأُولَى الثَّانِيَّةَ كَالْعَلِيَّةِ وَالتَّضَافِ إِمَّا الْعَلِيَّةُ فَإِنَّ يَكُونُ الْمَقْدَمُ عِلَّةً لِلتَّالِي كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالْهَارُ مَوْجُودًا أَوْ مَعْلُولًا لَهُ كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَ النَّهَارُ

موجوداً كانت الشمس طالعة او يكونا معلولى علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضمئ فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لمطلوع الشمس وأما التضائف فبان يكونا متضائفين كقولنا ان كان زيد ابا عمرو كان عمرو ابنه وهذا التعريف لا يتناول اللزومية الكاذبة لعدم اعتبار صدق التالى لعلاقة فيها فالاولى ان يقال اللزومية ماحكم فيها بصدق قضية على تقدير قضية أخرى لعلاقة بينهما موجبة لذلك فهو يتناول اللزومية الكاذبة لأن الحكم للعلاقة ان يطابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة ايضا متحققة وإن لم يطابق الواقع فاما لعدم الحكم فى الواقع او لثبوته من غير علاقة وأما الاتفاقية فهى التى يكون ذلك اى صدق التالى على تقدير صدق المقدم فيها لا لعلاقة موجبة لذلك بل بمجرد توافق صدق الجزئين كقولنا ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق فإنه لا علاقة بين ناهية الحمار وناطقة الانسان حتى يجوز العقل تحقق كل واحد منهما بدون الآخر وليس فيها الاتوافق الطرفين على الصدق ولو قال هى التى يحكم فيها بصدق التالى على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدقهما لكان اولى ليتناول الاتفاقية الكاذبة فإن الحكم فيها بصدق التالى لا لعلاقة وربما لم يطابق الواقع بأن لا يصدق التالى على تقدير صدق المقدم او يصدق وتوجد العلاقة وقد يكفى فى الاتفاقية بصدق التالى حتى يقال انها التى يحكم فيها بصدق التالى على تقدير المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدق التالى ويجوز ان يكون المقدم فيها صادقا او كاذبا ويسمى بهذا المعنى اتفاقية عامة وبالمعنى الاول اتفاقية خاصة للعموم والخصوص بينهما فإنه متى صدق المقدم والتالى فقد صدق التالى ولا ينعكس

واما المنفصلة فقد عرفت أنها على ثلاثة أقسام حقيقية وهى التى يحكم فيها بالتساوى بين جزئيهما صدقا وكذبا كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا وامانة الجمع وهى التى يحكم فيها بالتساوى بين جزئيهما صدقا فقط كقولنا إما أن يكون هذا الشئ شجرة أو حجرا وامانة الخلو وهى التى يحكم فيها بالتساوى بين جزئيهما كذبا فقط كقولنا إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق وإنما سميت الاولى حقيقية لأن التساوى بين جزئيهما اشد من التساوى بين جزئيهما الاخيرين لأنه فى الصدق والكذب معاً فهى احق باسم المنفصلة بل هى حقيقة الانفصال والثانية مانة الجمع لاشتراكها على منع الجمع بين جزئيهما والثالثة مانة الخلو لأن الواقع لا يخلو عن أحد جزئيهما وربما يقال مانة الجمع وامانة الخلو على التى يحكم فيها بالتساوى فى

الصَّدَقِ أَوْ فِي الْكَذِبِ مُطْلَقًا وَبِهَذَا الْمَعْنَى تَكُونَانِ اِعْمٌ مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ الْأُولَيْنِ
وَالْحَقِيقِيَّةِ أَيْضًا

وَلِبَعْضِ الْأَفَاضِلِ هَهْنَا بَحْثٌ شَرِيفٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَرَادَ بِالْمَنَافَاتِ فِي الْجَمْعِ أَنَّ لَا
يَصْدُقُ عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ لَا أَنَّهُمَا لَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْوُجُودِ فَانَّهُ لَوْ كَانَ الْمَرَادُ عَدَمُ
الاجتماعِ فِي الْوُجُودِ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ مَنَعُ الْجَمْعِ لِأَنَّ الْوَاحِدَ جُزْءُ
الْكَثِيرِ وَجُزْءُ الشَّيْءِ يُجَامِعُهُ فِي الْوُجُودِ لَكِنِ الشَّيْخُ نَصَّ عَلَى مَنَعِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا ثُمَّ
قَالَ وَعِنْدِي فِي هَذَا نَظَرٌ إِذْ يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ جَوَازُ مَنَعِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْإِلَازِمِ وَالْمَلْزُومِ فَإِنَّ
جُزْءَ الشَّيْءِ مِنْ لَوَازِمِهِ وَقَدْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ لَا مَنَعُ جَمْعٍ بَيْنَ الْإِلَازِمِ وَالْمَلْزُومِ وَلَا مَنَعُ
خُلُوقٍ جَاءَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُفْتَحَ عَلَى الْجَوَابِ عَنْ هَذَا الْإِعْتِرَاضِ وَهُوَ لَيْسَ الْإِنْظَرُ
فِيمَا أَرَادَهُ مِنْ عِبَارَةِ الْقَوْمِ فَحَاشَاهُمْ أَنْ يَغْتَوِابِ الْمُنَافَاةَ فِي الْجَمْعِ عَدَمُ الْجَمْعِ فِي
الصَّدَقِ فَإِنَّ مَانِعَةَ الْجَمْعِ مِنْ أَقْسَامِ الْمُنْفَصِلَةِ وَالْإِنْفِصَالِ لَمْ يَغْتَبِرُوهُ إِلَّا بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ
فَلَا يَكُونُ مَنَعُ الْجَمْعِ إِلَّا بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ فَلَوْ كَانَ الْمَرَادُ عَدَمُ الْجَمْعِ فِي الصَّدَقِ
لَكَانَ بَيْنَ كُلِّ قَضِيَّتَيْنِ مَنَعُ الْجَمْعِ لَا سِتِحَالَةً أَنْ تَصْدُقَ قَضِيَّةٌ عَلَى مَا تَصْدُقُ عَلَيْهِ
قَضِيَّةٌ أُخْرَى وَلَا يَكُونُ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ مَنَعُ الْخُلُوقِ أَصْلًا ضَرُورَةً كِذْبُهُمَا عَلَى شَيْءٍ مِنْ
الْأَشْيَاءِ وَأَقْلُهُ مَفْرُودٌ مِنَ الْمَفْرُودَاتِ بَلْ لَيْسَ مَرَادُهُمْ بِالْمَنَافَاةِ فِي الْجَمْعِ الْإِعْدَمُ
الاجتماعِ فِي الْوُجُودِ وَأَمَّا إِنَّ الشَّيْخَ أَثْبَتَ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ مَنَعُ الْجَمْعِ فَهُوَ لَيْسَ
بَيْنَ مَفْهُومَيِ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ بَلْ بَيْنَ هَذَا وَاحِدٍ وَهَذَا كَثِيرٍ فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ الْقَائِلَةَ إِمَّا أَنْ
يَكُونَ هَذَا وَاحِدًا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ هَذَا كَثِيرًا مَانِعَةُ الْجَمْعِ لَا مَتْنَاعِ اجْتِمَاعِ جُزْئَيْهَا عَلَى
الصَّدَقِ فَقَدْ بَانَ أَنَّ الْأَشْكَالَ إِنَّمَا نَشَأَ مِنْ سُوءِ الْفَهْمِ وَقِلَّةِ التَّدَبُّرِ

اقول: جب حملیات اور اس کی اقسام سے فراغت ہوگئی تو اب شرطیات کی اقسام شروع کر رہے ہیں،
اور آپ یہ سن چکے ہیں کہ شرطیہ وہ ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اور وہ یا تو متصل ہے اگر آپ ان
میں سے ایک قضیہ کے اتصال کے حصول کو دوسرے قضیہ کے وقت ثابت کریں یا سلب کریں، اور یا
منفصلہ ہے اگر آپ ان میں سے ایک کا انفصال ثابت کریں یا سلب کریں دوسرے قضیہ سے، اور
شرطیہ کے دونوں جزؤں میں سے پہلا قضیہ متصل ہو یا منفصلہ، مقدم کہلاتا ہے کیونکہ وہ ذکر میں مقدم
ہے، اور دوسرا قضیہ تالی کہلاتا ہے، اس لیے کہ یہ اس کے بعد میں آتا ہے، پھر متصل یا لزومیہ ہے یا اتفاقیہ،
لزومیہ وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہوا یک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو
اس کو واجب کرے، اور ”علاقہ“ سے وہ شئی مراد ہے جس کے سبب سے مقدم تالی کا مصاحب ہو جیسے

ملیت اور تضایف، علیت تو بایں طور کہ مقدم تالی کی علت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، یا مقدم تالی کے لیے معلول ہو جیسے ان کان النهار موجود فالشمس طالعة، یا مقدم اور تالی کسی ایک ہی علت کے معلول ہوں جیسے ان کان النهار موجود فالعالم مضییٰ کیونکہ دن کا وجود اور عالم کا روشن ہونا دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں، اور تضایف بایں طور پر کہ وہ دونوں متضایف ہوں جیسے اگر زید عمرو کا باپ ہے تو عمرو زید کا بیٹا ہے اور یہ تعریف لڑومیہ کا ذبہ کو شامل نہیں، کیونکہ اس میں تالی کے صدق کا اعتبار مقدم کے صدق کی تقدیر پر کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں ہوتا، اس لیے یہ کہنا بہتر ہے کہ لڑومیہ وہ ہے جس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر ہوان کے درمیان ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اس کا موجب ہو، یہ تعریف لڑومیہ کا ذبہ کو بھی شامل ہے، کیونکہ علاقہ کی وجہ سے حکم اگر واقع کے مطابق ہو تو حکم بھی تحقق ہوگا، اور علاقہ بھی تحقق ہوگا، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ یا تو واقع میں عدم حکم کی بناء پر ہوگا یا علاقہ کے بغیر ثبوت حکم کی بناء پر ہوگا، اور اتفاقہ وہ ہے جس میں یہ ہو یعنی تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو لیکن کسی علاقہ موجبہ کی وجہ سے نہیں بلکہ محض جزئین کے صدق کے توافق کی وجہ سے جیسے اگر انسان ناطق ہے تو گدھا ناطق ہے کیونکہ گدھے کی نامحقیقت اور انسان کی ناطقیقت کے درمیان کوئی علاقہ نہیں یہاں تک کہ عقل ان میں سے ہر ایک کے تحقق کو دوسرے کے بغیر جائز رکھتی ہے، اور اتفاقہ میں نہیں ہے مگر طرفین کا صدق پر موافق ہو جانا،

اگر باتن یہ کہتے کہ ”اتفاقہ وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم ہو مقدم کے صدق کی تقدیر پر کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں بلکہ محض ان دونوں کے صدق کی بناء پر، تو بہتر ہوتا، کیونکہ اتفاقہ کا ذبہ کو بھی شامل ہو جاتا کیونکہ اس میں تالی کے صدق کا حکم کسی علاقہ کے بغیر ہے، (اور کبھی وہ واقع کے مطابق ہوتا ہے بایں طور کہ تالی صادق ہو اور علاقہ نہ پایا جائے) اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہوتا بایں طور کہ تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہ ہو یا صادق ہو اور علاقہ پایا جائے، اور کبھی اتفاقہ میں صدق تالی پر اکتفا کر لیا جاتا ہے، اور یوں کہا جاتا ہے کہ اتفاقہ وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض تالی کے صدق کی وجہ سے اور اتفاقہ میں یہ جائز ہے کہ مقدم صادق ہو یا کاذب ہو، اور اس معنی کے اعتبار سے اس کو اتفاقہ عامہ کہتے ہیں، اور پہلے معنی کے لحاظ سے اتفاقہ خاصہ کہتے ہیں، ان دونوں میں عموم خصوص مطلق ہونے کی وجہ سے، کیونکہ جب مقدم اور تالی دونوں صادق ہوں گے تو تالی کا صدق تحقق ہوگا اور اس کا عکس نہیں ہے۔

اور آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ منفصلہ تین قسم پر ہے، حقیقیہ: اور یہ وہ ہے جس کے دونوں جزوؤں کے درمیان صدق اور کذب دونوں لحاظ سے تانی کا حکم ہو جیسے نہ درخت چغت ہوگا یا طاق، اور مانعہ الجمع: اور یہ وہ ہے جس کے جزئین کے درمیان بصدق کے لحاظ سے تانی کا حکم ہو جیسے یہ شی درخت ہوگی یا

پھر، اور مانعہ اخلو: اور یہ وہ ہے جس میں جزئین کے درمیان صرف کذب کے لحاظ سے تنافی کا حکم ہو جیسے زید دریا میں ہوگا یا غرق نہ ہوگا، پہلے کو حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے جزئین میں تنافی اخیرین (مانعہ الجمع و مانعہ اخلو) کے جزئین کے درمیان تنافی سے شدید تر ہوتی ہے، کیونکہ وہ صدق اور کذب دونوں میں ہوتی ہے پس وہ منفصلہ نام کا زیادہ حقدار ہے بلکہ وہی انفصال کی حقیقت ہے، اور دوم کو مانعہ الجمع اس لیے کہتے ہیں کہ وہ جزئین کے درمیان جمع ہونے کے منع پر مشتمل ہوتا ہے، اور سوم کو مانعہ اخلو اس لیے کہتے ہیں کہ واقعہ اس کے جزئین میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتا، اور بسا اوقات مانعہ الجمع اور مانعہ اخلو اس کو کہتے ہیں جس میں صدق یا کذب میں تنافی کا حکم ہو مطلقاً، اور اس معنی کے لحاظ سے یہ دونوں پہلے دونوں معنی سے عام ہیں اور حقیقیہ سے بھی عام ہیں۔

اور بعض افاضل کی یہاں ایک شریف بحث ہے اور وہ یہ کہ منافات فی الجمع سے مراد یہ ہے کہ وہ دونوں ایک ذات پر صادق نہ ہوں، نہ یہ کہ وجود میں مجتمع نہ ہوں، اس لیے کہ اگر وجود میں مجتمع نہ ہونا مراد ہو، تو واحد اور کثیر میں مانعہ الجمع نہ ہوگا کیونکہ واحد کثیر کا جزء ہوتا ہے، اور شی کا جزء شی کے ساتھ وجود میں جمع ہوتا ہے، لیکن شیخ نے تو واحد اور کثیر کے درمیان مانعہ الجمع کی تصریح کی ہے، پھر فاضل مذکور نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس میں نظر ہے، کیونکہ اس سے لازم و ملزوم کے درمیان مانعہ الجمع کا جائز ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ شی کا جزء شی کے لوازم میں سے ہوتا ہے، حالانکہ مناطہ کا اس پر اتفاق ہے کہ لازم و ملزوم میں نہ مانعہ الجمع ہے اور نہ مانعہ اخلو، اور فاضل مذکور نے امید ظاہر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس اعتراض کے جواب کا دروازہ کھولیں گے۔

اور یہ نظر قوم کی عبارت سے غلط فہمی پر مبنی ہے، اور اللہ ان کو اس سے بچائے کہ وہ منافات فی الجمع سے ”عدم اجتماع فی الصدق، مراد لیں، کیونکہ ”مانعہ الجمع، منفصلہ کی اقسام میں سے ہے، اور انفصال دو قضیوں کے درمیان ہی معتبر ہے، لہذا مانعہ الجمع بھی قہتین کے درمیان ہوگا، تو اگر عدم اجتماع فی الصدق مراد ہو تو ہر دو قضیوں کے درمیان مانعہ الجمع ہوگا، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک قضیہ اس پر صادق ہو جس پر دوسرا قضیہ صادق ہو، اور دو قضیوں کے درمیان مانعہ اخلو بھی بالکل نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں کسی نہ کسی چیز پر ضرور کاذب ہوتے ہیں، اور کم از کم مفردات میں سے کسی مفرد پر، بلکہ قوم کی منافات فی الصدق سے صرف ”عدم اجتماع فی الوجود، مراد ہے، اور یہی یہ بات کہ شیخ نے واحد اور کثیر کے درمیان مانعہ الجمع کو ثابت کیا ہے تو وہ واحد اور کثیر کے مفہوم میں نہیں بلکہ ہذا واحد اور ہذا کثیر کے درمیان ہے، کیونکہ امان کیون ہذا واحد و امان کیون ہذا کثیر اقصیہ مانعہ الجمع ہے کیونکہ اس کے جزئین کے صدق پر جمع ہونا محال ہے، تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اشکال مذکور غلط فہمی اور قلت تدبر سے پیدا ہوا ہے۔

فصل ثانی

شرطیہ اور اس کی اقسام

شرطیہ: اس قضیہ کو کہتے ہیں جو دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔
شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) متصلہ: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے، جس میں دو قضیوں میں سے ایک کے اتصال کے حصول کا ایجاب یا سلب ہو دوسرے قضیہ کے وقت، اگر اتصال کے ایجاب کا حکم ہو تو وہ موجب ہے جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، اور اگر اتصال کے سلب کا حکم ہو تو وہ سالب ہے جیسے لیس البتہ کما کانت الشمس طالعة کان اللیل موجود اس میں طلوع الشمس کی صورت پر وجود دلیل کی نفی کی گئی ہے۔

(۲) منفصلہ: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس میں دو قضیوں میں سے ایک کے انفصال کے حصول کا ایجاب یا سلب ہو دوسرے قضیہ کے وقت، اگر انفصال کا ایجاب واثبات ہو تو وہ منفصلہ موجب ہے جیسے هذا الشیء اما ان یکون حجرا او حجرا، اور اگر سلب انفصال ہو تو وہ منفصلہ سالب ہے جیسے لیس اما ان نکون الشمس طالعة او النهار موجود، یہ بات نہیں ہے کہ یا تو سورج نکلا ہو یا دن موجود ہو یعنی ان دونوں باتوں میں کوئی جدائی نہیں ہے بلکہ دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔

قضیہ شرطیہ جن دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے پہلے کو خواہ شرطیہ متصل ہو یا منفصلہ، مقدم اور دوسرے کو ”تالی“، کہتے ہیں، مقدم اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے قضیہ یعنی تالی سے پہلے ہے، اور دوسرا قضیہ چونکہ پہلے کے بعد ہے اس لیے اس کو ”تالی“، کہتے ہیں کیونکہ تالی ”تکو“، سے ہے اس کے معنی ہیں پیچھے آنا۔

متصلہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ متصل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) متصل لزومیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اس کو واجب کرے۔ ”علاقہ“ کا مطلب یہ ہے کہ قصصیتین میں ایک ایسی شے ہو جس کی وجہ سے پہلا قضیہ یعنی مقدم تالی کے ساتھ رہنے کا تقاضا کرے، اس علاقے کی پھر دو قسمیں ہیں:

(۱) علاقہ علیت: اسے کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری چیز کے وجود کا باعث اور سبب ہو، اور معلول اسے کہتے ہیں جو کسی علت سے موجود ہوا ہو، شارح نے علاقہ علیت کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

(الف) مقدم تالی کی علت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود اس میں طلوع شمس وجود نہار کی علت ہے۔

(ب) تالی مقدم کی علت ہو اور مقدم معلول ہو جیسے ان کان النهار موجود فالشمس طالعة اس میں تالی یعنی طلوع

شمس مقدم یعنی وجود نہار کی علت ہے۔

(ج) مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے ان کاں انہار موجودا فالعالم مہستی اس میں وجود نہار اور عالم کے روشن ہونے کی علت ”طلوع شمس“ ہے اور یہ دونوں اس کے معلول ہیں۔

(۲) علاقہ تضایف: ایسی دو چیزوں کے تعلق کا نام ہے جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ ہونا اور بیٹا ہونا، یہ واضح رہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ تضایف کے پائے جانے کی صورت صرف یہ ہے کہ وہ دونوں متضائقین ہوں جیسے ان کاں زید اباعمر و کان عمر وابنہ، اس میں علاقہ علیت کی طرح تین صورتیں نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو ”لڑومیہ“ کی تعریف کی ہے کہ ”جس میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہوا ایک ایسے علاقے کی وجہ سے جو اس کو واجب کرے“، یہ لڑومیہ کا ذبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ اس تعریف سے متبادریابی ہے کہ مقدم کے صدق پر تالی کا صدق نفس الامر میں ہو، اور ظاہر ہے کہ لڑومیہ کا ذبہ میں تالی کے صدق کا اعتبار نہیں ہوتا اور اس میں یہ حکم نفس الامر میں نہیں ہوتا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ لڑومیہ کی تعریف میں ذرات تبدیلی کی جائے تاکہ وہ لڑومیہ کا ذبہ کو بھی شامل ہو جائے، چنانچہ اس کی تعریف یوں کی جائے کہ ”لڑومیہ: وہ ہے جس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم دوسرے قضیہ کی تقدیر پر لگایا جائے ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اسے واجب کرے“ اب یہ تعریف لڑومیہ کا ذبہ کو بھی شامل ہے کیونکہ علاقہ کی وجہ سے جو حکم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واقع کے مطابق ہو گا یا نہ ہو گا، اگر واقع کے مطابق ہو تو وہ لڑومیہ صادقہ ہے جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود اور اگر حکم واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) قضیہ میں واقع میں اتصال کا کوئی حکم ہی نہ ہو جیسے لیس البتہ کما کانت الشمس طالعة فکان اللیل موجودا، اس میں طلوع شمس اور وجود لیل میں نفس الامر میں کوئی اتصال نہیں (۲) اتصال کا حکم ثابت تو ہو لیکن کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں جیسے لیس البتہ کما کان الانسان ناطقا فالنہار ناطق، اس میں اگرچہ انسان کے ناطق اور حمار کے ناطق ہونے کے درمیان اتصال ہے، لیکن یہ اتفاقی ہے کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ انسان کا ناطق ہونا حمار کے ناطق ہونے کے لیے علت نہیں ہے۔

(۲) متصلہ اتفاقیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں جو یہ واجب کرے، بلکہ دونوں جزء محض اتفاقاً جمع ہو گئے ہوں جسے ان کاں الانسان ناطقا فالنہار ناطق کیونکہ انسان کے بولنے اور گدھے کے بیٹنے کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے، اس لیے کہ انسان کا بولنا گدھے کے بیٹنے کے لیے نہ تو علت ہے اور نہ اس کے لیے لازم ہے بلکہ یہ دونوں اتفاقاً جمع ہو گئے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی ذکر کردہ اتفاقیہ کی تعریف بظاہر اتفاقیہ کا ذبہ کو شامل نہیں اس لیے بہتر یہ ہے کہ تعریف میں لفظ ”حکم“ کا اضافہ کیا جائے اور تعریف یوں کی جائے کہ اتفاقیہ: ”وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں بلکہ دونوں جزء محض اتفاقاً جمع ہو گئے ہوں“، تاکہ یہ

تعریف اتفاقیہ کا ذبہ کو بھی شامل ہو جائے، کیونکہ اتفاقیہ میں بغیر علاقہ کے جو صدق تالی کا حکم ہوتا ہے اس کی تین صورتیں ہیں:

- (۱) وہ کبھی واقع کے مطابق ہوتا ہے بایں طور کہ اس میں تالی صادق ہوتی ہے اور کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، یہ اتفاقیہ صادقہ کی صورت ہے۔
- (۲) اور کبھی حکم واقع کے مطابق نہیں ہوتا بایں طور کہ مقدم کے صدق کی تقدیر پر تالی صادق نہیں ہوتی۔
- (۳) یا حکم تو واقع کے مطابق نہیں ہوتا لیکن تالی صادق ہوتی ہے، اور علاقہ بھی پایا جاتا ہے، یہ دونوں اتفاقیہ کا ذبہ کی صورتیں ہیں۔

اتفاقیہ کی گذشتہ دونوں تعریفوں میں مقدم اور تالی دونوں کے صدق کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی کو ”اتفاقیہ خاصہ“ کہتے ہیں، اس میں دونوں کا صادق ہونا ضروری ہوتا ہے، اتفاقیہ کی تیسری تعریف بھی کی گئی ہے وہ اس طرح کہ اتفاقیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں تالی کا صدق مقدم کی تقدیر پر ہو، مقدم خواہ صادق ہو یا کاذب، لیکن تالی بہر حال صادق ہو، بغیر کسی علاقہ کے، اس کو اتفاقیہ عامہ کہتے ہیں، کیونکہ اس کی ترکیب اس صورت میں بھی ہو سکتی ہے جب کہ مقدم اور تالی دونوں صادق ہوں، اور اس صورت میں بھی جبکہ مقدم محال و کاذب ہو اور تالی صادق ہو، گویا اتفاقیہ خاصہ اور اتفاقیہ عامہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اتفاقیہ خاصہ انحصار ہے اور اتفاقیہ عامہ اعم ہے کیونکہ جب مقدم و تالی دونوں صادق ہوں گے تو تالی بھی صادق ہوگی لہذا جہاں اتفاقیہ خاصہ صادق ہوگا وہاں اتفاقیہ عامہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس لازم نہیں۔

فائدہ: لزومیہ اور اتفاقیہ میں فرق یہ ہے کہ لزومیہ میں علاقہ ملحوظ ہوتا ہے اور اتفاقیہ میں علاقہ ملحوظ نہیں

ہوتا۔

منفصلہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں:

- (۱) منفصلہ حقیقیہ: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس کے جزئین کے درمیان صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات کا حکم ہو یعنی نہ تو دونوں جمع ہو سکیں اور نہ دونوں مرتفع ہو سکیں بلکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہو جیسے اما ان کیون ہذا العدد و جا او فردا، یہاں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ”ایک“، ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی ہو، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ عدد جفت بھی نہ ہو اور طاق بھی نہ ہو بلکہ کسی ایک کا ہونا ضروری ہے کہ وہ جفت ہوگا یا طاق ہوگا۔

- (۲) منفصلہ مانعۃ الجمع: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس کے جزئین کے درمیان صرف صدق کے لحاظ سے منافات کا حکم ہو یعنی دونوں کا اجتماع نہ ہو سکتا ہو لیکن کذب میں کوئی منافات نہ ہو یعنی دونوں کا ارتقا ہو سکتا ہو جیسے اما ان کیون ہذا الی حجر او شجر، ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز درخت اور پتھر دونوں ہو، ہاں یہ ممکن ہے کہ وہ شی نہ

درخت ہو اور نہ پتھر بلکہ قلم، کتاب..... ہو۔

(۳) منفصلہ مانعہ الخلو: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس کے جزین کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات کا حکم ہو یعنی دونوں مرتفع تو ہو سکتے ہیں لیکن جمع نہیں ہو سکتے جیسے اما ان یكون زید فی البحر واما ان لا یغرق، اس میں دونوں جزوں کا ارتقاغ نہیں ہو سکتا کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوبے مثلاً وہ تیرا کی جانتا ہو۔

وجہ تسمیہ

حقیقیہ کو حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے جزین میں مانعہ الجمع اور مانعہ الخلو کے مقابلے میں زیادہ تنافی پائی جاتی ہے، کیونکہ مانعہ الجمع میں صرف صدق کے لحاظ سے منافات ہوتی ہے، اور مانعہ الخلو میں صرف کذب کے لحاظ سے تنافی ہوتی ہے، جبکہ حقیقیہ میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے تنافی ہوتی ہے تو گویا اصل انفصال کا مفہوم اور اس کی حقیقت اسی قضیہ میں ہے، اس لیے اس کو حقیقیہ، کہتے ہیں۔

اور مانعہ الجمع کے دونوں جزء ایک ہی جگہ صادق اور جمع نہیں ہو سکتے گویا اس میں جزین کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کو مانعہ الجمع کہتے ہیں، اور مانعہ الخلو کے دو جزء جمع تو ہو سکتے ہیں لیکن دونوں خالی اور مرتفع نہیں ہو سکتے، تو چونکہ اس میں خلاء ممنوع ہے، اس سے اس کو مانعہ الخلو کہتے ہیں۔

مانعہ الجمع اور مانعہ الخلو کا دوسرا معنی

مانعہ الجمع کا دوسرا معنی: یہ وہ قضیہ ہے جس میں صادق ہونے کے اعتبار سے منافات ہو خواہ کذب میں منافات ہو یا نہ ہو، اس تعریف میں لفظ ”فقط“ کی قید ختم کر دی گئی ہے، اب اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ مانعہ الجمع کے جزین جمع نہیں ہو سکتے، دونوں مرتفع ہوں یا نہ ہوں، اس میں عموم ہے۔

مانعہ الخلو کا دوسرا معنی: یہ وہ قضیہ ہے جس میں منافات فی الکذب کا حکم ہو خواہ صدق میں منافات ہو یا نہ ہو۔

نہ ہو۔

نسبتیں

مانعہ الجمع کے دونوں معنوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنی اخص ہے، اور دوسرا معنی اعم ہے، کیونکہ معنی اول میں صرف تنافی فی الصدق کا حکم ہوتا ہے، کذب میں کوئی منافات نہیں ہوتی، بلکہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں، جبکہ معنی ثانی میں تنافی فی الصدق کا حکم ہوتا ہے، خواہ کذب میں منافات ہو یا نہ ہو، لہذا جہاں معنی اول صادق ہو گا وہاں معنی ثانی بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں ہے۔

مانعۃ الجمع بالمعنی الثانی اور حقیقیہ کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، حقیقیہ اخص ہے اور یہ اعم ہے، کیونکہ حقیقیہ میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے تنافی ہوتی ہے، جبکہ اس کے معنی ثانی میں کذب سے قطع نظر ہے خواہ اس میں منافات ہو یا نہ ہو، اس اعتبار سے اس میں عموم پیدا ہو گیا، اور مانعۃ الجمع بالمعنی الاول اور حقیقیہ میں تباہ ہے۔

اور مانعۃ الخلو کے دونوں معنی کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، معنی اول اخص ہے اور ثانی اعم ہے، کیونکہ معنی اول میں صرف تنافی فی الکذب کا حکم ہوتا ہے، صدق میں نہیں، جبکہ معنی ثانی میں مطلقاً کذب میں منافات ہوتی ہے خواہ منافات فی الصدق یا یا نہ ہو، تو اس میں عموم ہو گیا لہذا جہاں معنی اول صادق ہوگا وہاں معنی ثانی بھی ضرور صادق ہوگا لیکن اس کا عکس ضروری نہیں ہے۔

مانعۃ الخلو بالمعنی الثانی اور حقیقیہ کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، حقیقیہ اخص ہے اور یہ اعم ہے، کیونکہ حقیقیہ میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات ہوتی ہے، اور اس کے معنی ثانی میں کذب میں تو منافات ہے لیکن صدق میں دونوں احتمال ہیں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ تنافی ہو اور ایسا بھی کہ تنافی نہ ہو، تو اس میں عموم ہو گیا لہذا جہاں حقیقیہ صادق ہوگا وہاں معنی ثانی بھی صادق ہوگا لیکن جہاں معنی ثانی ہو وہاں حقیقیہ کا صدق ضروری نہیں۔

”بحث شریف“

شارح کے قول ”وہو ان المراد بالمنافات فی الجمع، میں منافات سے مراد وہ منافات ہے جو مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم میں معتبر ہے اور بعض افاضل کی بحث ”ربما یقال مانعۃ الجمع“ سے متعلق ہے، چنانچہ چھٹا اشارہ ہے، پھر یہ بحث چونکہ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے، اس لیے شارح نے استہزاء کے طور پر اسے ”شریف“ کہا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود فاضل مذکور نے ”چھٹا بحث شریف“ کہا ہو، اور شارح اس کو بطریق حکایت کہہ رہے ہوں، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ منفصلہ مانعۃ الجمع میں منافات سے مراد یہ ہے کہ دونوں ذات واحد پر صادق اور محمول نہ ہوں، یہ مراد نہیں کہ دونوں نفس الامر میں موجود اور مجتمع نہ ہوں بلکہ نفس الامر میں وجود دونوں مجتمع ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ اگر عدم اجتماع فی الوجود مراد ہو تو پھر واحد اور کثیر میں مانعۃ الجمع نہ ہوگا، کیونکہ واحد کثیر کا جزء ہے اور شی کا جزء شی کے ساتھ وجود میں جمع ہوتا ہے، حالانکہ شیخ نے واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع ہونے کی تصریح کی ہے، لہذا اس سے منافات فی الصدق مراد ہے نہ کہ عدم اجتماع فی الوجود۔

پھر فاضل مذکور کہتے ہیں کہ..... فی ہذا نظر کہ مجھے اس میں نظر ہے، اس ہذا کا مشار الیہ ”عدم اجتماع فی الصدق“ ہے جیسا کہ شارح کا قول ”وہو لیس الا نظر ان فیما ارادہ من عبارہ القوم اس کا تقاضا کرتا ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ نظر مانعۃ علیہ الشیخ میں ہو جیسا کہ شارح کا قول فان جزء الشی من لوازمہ اس پر دلالت کر رہا ہے، بہر حال

فاضل مذکور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک مانعۃ الجمع میں منافات سے ”عدم اجتماع فی الصدق“، مراد لینے کی صورت میں نظر ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آ رہا ہے کہ لازم و ملزوم کے درمیان مانعۃ الجمع جائز ہو، اس لیے کہ جب شیخ نے واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع کی تصریح کی ہے، اور واحد کثیر کا جزء ہوتا ہے، اور شی کا جزء اس شی کے لوازم میں سے ہوتا ہے، تو گویا اس سے یہ لازم آیا کہ جس طرح واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع ہے، اسی طرح لازم و ملزوم کے درمیان بھی مانعۃ الجمع ہے، حالانکہ سب مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ لازم و ملزوم کے درمیان نہ تو مانعۃ الجمع ہے، اور نہ مانعۃ الخلو ہے، اس لیے کہ ملزوم کا تحقق لازم کے تحقق کو مستلزم ہوتا ہے، اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے، پھر فاضل مذکور نے اللہ تعالیٰ سے امید ظاہر کی ہے کہ وہ مجھے اس کا جواب الہام کر دیں گے۔

لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ نظر غلط فہمی پر مبنی ہے، فاضل مذکور نے قوم کی عبارت سے جو مانعۃ الجمع میں منافات سے ”عدم اجتماع فی الصدق“، سمجھا اور مراد لیا ہے، یہ غلط ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع منفصلہ کی ایک قسم ہے، اور انفصال دو قضیوں کے درمیان ہی معتبر ہوتا ہے، لہذا منفصلہ مانعۃ الجمع بھی دو قضیوں کے درمیان ہوگا، اب اگر مانعۃ الجمع میں منافات فی الجمع سے ”عدم اجتماع فی الصدق“، مراد ہو یعنی یہ مراد لیا جائے کہ دو قضیے ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے، تو اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر دو قضیوں کے درمیان مانعۃ الجمع ہو، کیونکہ جس پر ایک قضیہ صادق ہو، اس پر دوسرے قضیہ کا صدق محال ہے۔

(۲) نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ کسی بھی دو قضیوں کے درمیان مانعۃ الخلو نہ پایا جائے، کیونکہ فاضل مذکور نے ”صدق میں جمع نہ ہونا، مراد لیا ہے کذب میں دونوں کا جمع نہ ہونا، مراد نہیں لیا، مانعۃ الخلو میں یہ ضرور ہو سکتا ہے کہ دونوں قضیے اشیاء میں سے کسی شی پر کاذب یعنی مرتفع ہو جائیں جیسے اما ان یكون زید فی البحر واما ان لا یفرق، یہ دونوں خالد فی المسجد پر کاذب ہیں، یا انکا مفہوم کم از کم مفردات میں سے کسی مفرد پر کاذب یعنی صادق نہ ہو، جیسے مذکورہ قضیہ کا مفہوم صرف ”آصف“، پر کاذب ہے۔

تو چونکہ مانعۃ الجمع میں منافات سے ”منافات فی الصدق“، مراد لینے سے یہ دو خرابیاں لازم آتی ہیں، اس لیے اس سے عدم اجتماع فی الوجود یعنی وجود میں جمع نہ ہونا مراد ہے، قوم کی عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے، منافات فی الصدق مراد نہیں ہے، جیسا کہ فاضل نے سمجھا ہے۔

اور شیخ نے جو یہ کہا کہ واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع ہے، اس سے شیخ کی مراد واحد اور کثیر کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ اما یكون ہذا واحد واما ان یكون ہذا کثیر مراد ہے، چنانچہ ان دونوں قضیوں میں مانعۃ الجمع ہے، یہ ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے، بہر حال اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ فاضل مذکور کا اشکال غلط فہمی اور قلت تدبر کا نتیجہ ہے۔

قال: وکل واحدۃ من هذه الثلاثة اما عنادۃ وہی التي تكون التنافی فیہا لذاتی

الجزئین کما فی الامثلة المذكورة وإما اتفاقية وهی التي يكون التنافی فيها بمجرد الاتفاق كقولنا للأسود اللاکاتب إما أن يكون هذا الأسود کاتباً حقیقیة أو لا اسود أو کاتباً مانعة الجمع أو أسوداً ولا کاتباً مانعة الخلو

اور ان تین میں سے ہر ایک عنادیہ ہے یہ وہ ہے جس میں ذات جزئین کی وجہ سے تنافی ہو جیسے مذکورہ مثالوں میں ہے، اور یا اتفاقية ہے، یہ وہ ہے جس میں تنافی محض اتفاق کی وجہ سے ہو، جیسے کسی اسود لاکاتب کے بارے میں کہا جائے اما ان یکون هذا اسوداً کاتباً، حقیقیہ میں، اور لا اسوداً کاتباً مانعة الجمع میں، اور اسوداً ولا کاتباً مانعة الخلو میں۔

اقول: کُلُّ واحدٍ من المنفصلات الثلاث اما عنادیة أو اتفاقية کما أن المتصلة إما لزومية أو اتفاقية فنسبة العنادو الاتفاق إلى المنفصلات كنسبة لزوم والاتفاق إلى المتصلات أما العنادیة فهي التي يكون الحكم فيها بالتنافی لذاتی الجزئین ای حکم فيها بأن مفهوم أحد هما منافی للآخر مع قطع النظر عن الواقع کما بین الزوج والفرد والشجر والحجر وكون زید فی البحر وأن لا یغرق وأما الاتفاقیة فهي التي یُحکم فيها بالتنافی لا لذاتی الجزئین بل بمجرد الاتفاق ای بمجرد أن یتفق فی الواقع ان يكون بينهما منافاة وإن لم یقتض مفهوم احدهما ان يكون منافياً للآخر كقولنا للأسود اللاکاتب إما أن يكون هذا اسوداً کاتباً كانت حقیقیة فانه لا منافاة بین مفهومی الأسود الکاتب ولكن إتفق تحقق السواد وانتفاء الكتابة فلا یصدقان لانتفاء الكتابة ولا یُکذبان لوجود السواد ولو قلنا إما أن يكون هذا لا اسوداً ولا کاتباً كانت مانعة الجمع لانهما لا یصدقان ولكن یُکذبان لانتفاء اللسواد والكتابة معافی الواقع ولو قلنا إما أن يكون هذا اسوداً ولا کاتباً كانت مانعة الخلو لا نهما لا یُکذبان ولكن یصدقان لتحقيق السواد والكتابة بحسب الواقع

اقول: تینوں منفصلات میں سے ہر ایک عنادیہ ہے یا اتفاقية، جیسے متصل، لزومیہ ہے یا اتفاقية، تو عنادو اتفاق کی نسبت منفصلات کی طرف ایسی ہی ہے جیسے لزوم و اتفاق کی نسبت منفصلات کی طرف ہے، بہر حال عنادیہ یہ ہے کہ جس میں ذات جزئین کی وجہ سے تنافی کا حکم ہو یعنی اس میں اس بات کا حکم ہو کہ ایک مفہوم دوسرے کے منافی ہے، واقع سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے زوج و فرد، درخت اور پتھر، اور زید کے دریا میں ہونے اور نہ ڈوبنے میں ہے، اور اتفاقية وہ ہے جس میں ذات جزئین کی وجہ سے تنافی کا حکم نہیں بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہو یعنی محض اس وجہ سے کہ واقع میں ان کے درمیان منافات اتفاقی طور پر ہے، اگرچہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی ہونے کا مقتضی نہیں ہے جیسے ہم

اسود لا کاتب کے بارے میں امان کیوں ہذا اسود او کا تبا کہیں تو یہ اتفاقہ حقیقیہ ہے، کیونکہ اسود اور کاتب کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ سیانہی اور کتابت کی نفی کا تحقق اتفاقی ہے، تو یہ دونوں انتفاء کتابت کی وجہ سے صادق نہیں ہو سکتے، اور وجود سواد کی وجہ سے کاذب بھی نہیں ہو سکتے، اور اگر یوں کہیں امان کیوں ہذا اسود او کا تبا تو یہ مانعہ الجمع ہے کیونکہ یہ صادق نہیں ہو سکتے، ہاں واقع میں لا اسود اور کتابت دونوں کے انتفاء کی وجہ سے کاذب ہو سکتے ہیں، اور اگر یہ کہیں امان کیوں ہذا اسود او کا تبا تو مانعہ الخلو ہوگا کیونکہ یہ کاذب نہیں ہو سکتے، ہاں واقع میں سواد اور لا کتابت کے تحقق کی وجہ سے صادق ہو سکتے ہیں۔

منفصلات ثلاثہ کی اقسام

منفصلات ثلاثہ حقیقیہ، مانعہ الجمع اور مانعہ الخلو میں سے ہر ایک دو قسم پر ہے، عنادیہ اور اتفاقہ، جس طرح کہ متصل کی دو قسمیں لزومیہ اور اتفاقہ ہیں۔

(۱) عنادیہ: یہ وہ قضیہ منفصلہ شرطیہ ہے جس کے دو جزوں میں ذاتاتی ہو یعنی اس میں اس بات کا حکم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی ہے، نفس الامر اور واقع سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے زوج اور فرد میں ذاتی منافات ہے، اسی طرح شجر و حجر کے درمیان، اور زید کے دریا میں ہونے اور غرق نہ ہونے کے درمیان، اس کی تفصیلی بحث گذشتہ قال میں گذر چکی ہے، حقیقیہ عنادیہ، عنادیہ مانعہ الجمع عنادیہ مانعہ الخلو کی مثالیں بھی گذر چکی ہیں، اب اس قال میں صرف اتفاقہ کا ذکر کیا ہے۔

(۲) اتفاقہ: یہ وہ قضیہ منفصلہ شرطیہ ہے جس کے جزئین میں تنافی کا حکم ذاتانہ ہو بلکہ محض اتفاقی طور پر اس میں منافات ہو یعنی واقع میں ان کے درمیان منافات محض اتفاقی ہوتی ہے، ذاتی نہیں ہوتی چنانچہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے منافی ہونے کا تقاضا نہیں کرتا، جیسے ہم جب اسود اور لا کاتب کو فرض کر کے یوں کہیں اما ان یکون ہذا اسود او لا کاتب، تو یہ حقیقیہ اتفاقہ ہے، کیونکہ اسود اور لا کاتب کے مفہوم میں ذاتی طور پر کوئی منافات نہیں ہے دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے، لیکن ہم نے چونکہ ان میں منافات فرض کی ہے، تو اس لیے ان میں اب اتفاقی منافات ہے چنانچہ اب یہ دونوں صادق نہیں ہو سکتے، کیونکہ سواد اگرچہ تحقق ہے لیکن کتابت سلب ہے، اور نہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں اس لیے کتابت کو مسلوب ہے لیکن سواد تو تحقق ہے، تو لا محالہ ان دونوں میں سے کوئی ایک صادق ہوگا، یہی حقیقیہ کی حقیقت ہے، اور اگر ہم یوں کہیں امان کیوں ہذا اسود او کا تبا تو یہ مانعہ الجمع اتفاقہ ہے، کیونکہ یہ دونوں جمع تو نہیں ہو سکتے ہاں دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جبکہ نفس الامر اور واقع میں کتابت اور لا اسود ایک ساتھ کسی سے مستثنی ہوں، اور اگر ہم یوں کہیں امان کیوں ہذا اسود او کا تبا تو یہ مانعہ الخلو اتفاقہ ہے کیونکہ یہ دونوں کاذب اور مرتفع تو نہیں ہو سکتے، ہاں دونوں صادق اور جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ سواد اور عدم کتابت واقع میں تحقق ہیں۔

قال: وسالبة كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْقَضَايَا الثَّمَانِ هِيَ الَّتِي تُرْفَعُ فِيهَا مَاحِكِمٌ بِهِ فِي مَوْجِبَاتِهَا فَسَالِبَةُ الزُّرُومِ تُسَمَّى سَالِبَةً لَزُومِيَّةٍ وَسَالِبَةُ الْعِنَادِ تُسَمَّى سَالِبَةً عِنَادِيَّةٍ وَسَالِبَةُ الْإِتْفَاقِ تُسَمَّى سَالِبَةً إِتْفَاقِيَّةٍ

اور ان آٹھ قضایا میں سے ہر ایک کا سالبہ وہ ہے جس میں اس کا رفع ہو جس کا حکم ان کے موجبات میں کیا گیا ہے تو لزوم کے سالبہ کو سالبہ لزومیہ اور عناد کے سالبہ کو سالبہ عنادیہ، اور اتفاق کے سالبہ کو سالبہ اتفاقیہ کہا جاتا ہے۔

اقول: قَدْ عَرَفْتُمْ ثَمَانِي قَضَايَا: مُتَصِلَتَانِ لَزُومِيَّةٌ وَإِتْفَاقِيَّةٌ وَمُنْفَصِلَاتٌ سِتُّ ثَلَاثٌ مِنْهَا عِنَادِيَّاتٌ وَثَلَاثٌ مِنْهَا إِتْفَاقِيَّاتٌ وَهِيَ كُلُّهَا مَوْجِبَاتٌ لِأَنَّ تَعَارِيفَهَا الْمَذْكُورَةَ لَا تَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى الْمَوْجِبَاتِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيفِ سَوَالِبِهَا فَسَالِبَةُ كُلِّ مِنْهَا هِيَ الَّتِي يُرْفَعُ فِيهَا مَاحِكِمٌ بِهِ فِي مَوْجِبَتِهَا فَلَمَّا كَانَتِ الْمَوْجِبَةُ لِلزُّومِيَّةِ مَاحِكِمٌ فِيهَا بِلَزُومِ التَّالِيِ لِلْمُقَدَّمِ كَانَتِ السَّالِبَةُ لِلزُّومِيَّةِ سَالِبَةَ الزُّرُومِ أَيْ مَاحِكِمٌ فِيهَا بِسَلْبِ الزُّرُومِ لَا مَاحِكِمٌ فِيهَا بِلَزُومِ السَّلْبِ فَإِنَّ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِلَزُومِ السَّلْبِ مَوْجِبَةٌ لَزُومِيَّةٌ لَا سَالِبَةٌ مِثْلًا إِذَا قُلْنَا لَيْسَ الْبَتَّةُ إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُودٌ كَانَتِ سَالِبَةً لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا بِسَلْبِ الزُّرُومِ وَجُودِ اللَّيْلِ لَطُلُوعِ الشَّمْسِ وَإِذَا قُلْنَا إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَلَيْسَ اللَّيْلُ مَوْجُودًا كَانَتِ مَوْجِبَةً لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا بِلَزُومِ سَلْبِ وَجُودِ اللَّيْلِ لَطُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَمَّا كَانَتِ الْمَوْجِبَةُ الْمُتَصِلَةُ الْإِتْفَاقِيَّةُ مَاحِكِمٌ فِيهَا بِمُوَافَقَةِ التَّالِيِ لِلْمُقَدَّمِ فِي الصَّدَقِ كَانَتِ السَّالِبَةُ الْإِتْفَاقِيَّةُ سَالِبَةَ الْإِتْفَاقِ أَيْ مَاحِكِمٌ فِيهَا بِسَلْبِ مُوَافَقَةِ التَّالِيِ لِلْمُقَدَّمِ فِي الصَّدَقِ لَا مَاحِكِمٌ فِيهَا بِمُوَافَقَةِ السَّلْبِ فَإِنَّهَا إِتْفَاقِيَّةٌ مَوْجِبَةٌ فَإِذَا قُلْنَا لَيْسَ إِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاطِقٌ كَانَتِ سَالِبَةً إِتْفَاقِيَّةً لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا بِسَلْبِ مُوَافَقَةِ نَاطِقِيَّةِ الْإِنْسَانِ وَإِذَا قُلْنَا إِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا فَلَيْسَ الْحِمَارُ نَاطِقًا كَانَتِ مَوْجِبَةً لِأَنَّ الْحَكْمَ فِيهَا بِمُوَافَقَةِ سَلْبِ نَاطِقِيَّةِ الْحِمَارِ لِنَاطِقِيَّةِ الْإِنْسَانِ وَعَلَى هَذَا يَكُونُ السَّالِبَةُ الْعِنَادِيَّةُ سَالِبَةَ الْعِنَادِ وَهِيَ مَاحِكِمٌ فِيهَا بِرَفْعِ الْعِنَادِ أَمَّا رَفْعُ الْعِنَادِ الَّذِي هُوَ فِي الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ مَعًا وَهِيَ السَّالِبَةُ الْعِنَادِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ وَأَمَّا رَفْعُ الْعِنَادِ الَّذِي هُوَ فِي الصَّدَقِ وَهِيَ مَانَعَةُ الْجَمْعِ وَأَمَّا رَفْعُ الْعِنَادِ الَّذِي هُوَ فِي الْكَذِبِ فَهِيَ مَانَعَةُ الْخُلُوعِ لَا مَاحِكِمٌ فِيهَا بِعِنَادِ السَّلْبِ وَالسَّالِبَةُ الْإِتْفَاقِيَّةُ مَا يُحْكَمُ فِيهَا بِسَلْبِ إِتْفَاقِ الْمُنَافَاةِ عَلَى أَحَدِ الْأَنْحَاءِ لَا مَا يُحْكَمُ فِيهَا بِإِتْفَاقِ السَّلْبِ۔

اقول: آپ آٹھ قضایا کو پہچان چکے ہیں دو متصل یعنی لزومیہ اور اتفاقیہ، اور چھ منفصلہ جن میں سے تین عنادیہ اور تین اتفاقیہ ہیں، اور یہ سب موجبہ ہیں، کیونکہ ان کی مذکورہ تعریفیں موجبات پر ہی منطبق ہوتی ہیں، تو ان کے سوالب کی تعریف بھی ضروری ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک کا سالبہ وہ ہے جس میں اس کا رفع ہو جس کا حکم اس کے موجبہ میں کیا گیا ہے، اب چونکہ موجبہ لزومیہ وہ ہے جس میں مقدم کے لیے تالی کے لزوم کا حکم ہو، تو سالبہ لزومیہ سالبہ لزوم ہوگا یعنی جس میں سلب لزوم کا حکم ہونہ کہ وہ جس میں لزوم سلب کا حکم ہو، اس لیے کہ جس میں لزوم سلب کا حکم ہو وہ تو موجبہ لزومیہ ہے نہ کہ سالبہ، مثلاً جب ہم کہیں یس البتہ اذا کانت الشمس طالعة فالیل موجود تو یہ سالبہ ہوگا کیونکہ اس میں طلوع شمس کے لیے وجود لیل کے لزوم کے سلب کا حکم ہے، اور جب ہم کہیں اذا کانت الشمس طالعة فلیس اللیل موجود تو یہ موجبہ ہوگا کیونکہ اس میں طلوع شمس کے لیے وجود لیل کے سلب کا حکم ہے، اور جب موجبہ متصل اتفاقیہ وہ ہے جس میں مقدم کے لیے تالی کی موافقت فی الصدق کا حکم ہو تو سالبہ اتفاقیہ سالبہ اتفاق ہوگا یعنی جس میں مقدم کے لیے تالی کی موافقت کے سلب کا حکم ہونہ کہ وہ جس میں سلب کی موافقت کا حکم ہو کیونکہ وہ تو اتفاقیہ موجبہ ہے، پس جب ہم کہیں یس البتہ اذا کان الانسان ناطقا فالنمار ناطقا، تو یہ سالبہ اتفاقیہ ہوگا، کیونکہ اس میں انسان کی ناطقیہ کے لیے گدھے کی ناطقیہ کی موافقت کے سلب کا حکم ہے اور جب ہم کہیں اذا کان الانسان ناطقا فلیس النمار ناطقا تو یہ موجبہ ہوگا، کیونکہ اس میں انسان کی ناطقیہ کے لیے گدھے کی ناطقیہ کے سلب کی موافقت کا حکم ہے، اور اسی قیاس پر سالبہ عنادیہ سالبہ عناد ہوگا، اور یہ وہ ہے جس میں رفع عناد کا حکم ہو خواہ اس عناد کا رفع ہو جو صدق اور کذب میں ہے، یہی سالبہ عنادیہ حقیقیہ ہے، یا اس عناد کا رفع ہو جو صرف صدق میں ہے، یہی سالبہ عنادیہ مانعہ الجمع ہے، یا اس عناد کا رفع ہو جو صرف کذب میں ہے اور یہی سالبہ عنادیہ مانعہ الخلو ہے نہ کہ وہ جس میں سلب کے عناد کا حکم ہو، اور سالبہ اتفاقیہ وہ ہوگا جس میں کسی ایک طریق پر منافات کے اتفاق کے سلب کا حکم ہونہ کہ وہ جس میں سلب کے اتفاق کا حکم ہو۔

دو متصلہ اور چھ منفصلات کے سوالب

اس قال میں آٹھ قضایا کے سوالب ذکر کر رہے ہیں، وہ یہ ہیں: متصلہ لزومیہ، متصلہ اتفاقیہ، منفصلہ حقیقیہ عنادیہ، منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ، منفصلہ مانعہ الجمع عنادیہ، منفصلہ مانعہ الخلو عنادیہ اور منفصلہ مانعہ الخلو اتفاقیہ، گذشتہ صفحات میں ان کی جو تعریفیں ذکر کی گئی ہیں وہ صرف ان کے موجبات پر ہی منطبق ہوتی ہیں، سوالب پر نہیں، اب یہاں ان کے سوالب کی تعریفات ذکر کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ان سب کا سلب یہ ہے کہ ان کے موجبات میں جو حکم ہوتا ہے اسے سلب کر دیا جائے، چنانچہ متصلہ لزومیہ موجبہ میں مقدم کے لیے تالی کے لزوم کا حکم ہوتا ہے، تو لزومیہ سالبہ میں اس لزوم کا سلب ہوگا

یعنی اس میں لزوم کے سلب کا حکم ہوتا ہے، اس میں سلب کے لزوم کا حکم نہیں ہوتا، کیونکہ جب اس میں سلب کے لزوم کا حکم ہو تو وہ لزومیہ موجبہ ہوتا ہے، جیسے لیس البتہ اذا كانت الشمس طالعة فاللیل موجودیہ لزومیہ سالبہ ہے کیونکہ اس میں تالی کے لزوم کا سلب یعنی سلب لزوم ہے کہ جب تک طلوع شمس ہوگا اس وقت تک وجود لیل لازم نہیں، تو چونکہ اس میں لزوم کی نفی کا حکم ہے، اس لیے یہ لزومیہ سالبہ ہے، اور اذا كانت الشمس طالعة فلیس اللیل موجودیہ لزومیہ موجبہ ہے اس لیے کہ اس میں سلب کا لزوم ہے کہ جب تک طلوع شمس رہے گا اس وقت تک وجود لیل کا سلب ضروری ہے تو چونکہ اس میں سلب کے لزوم کا حکم ہوتا ہے اس لیے یہ لزومیہ سالبہ ہے، تو معلوم ہوا کہ ”سلب لزوم، لزومیہ سالبہ ہے اور ”لزوم سلب، لزومیہ موجبہ ہے۔

اور متصلہ اتفاقیہ موجبہ میں چونکہ مقدم کے لیے تالی کی موافقت کا حکم ہوتا ہے صرف صدق میں یعنی اتفاقا دونوں جمع ہو جاتے ہیں، ورنہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی اتصال نہیں، تو سالبہ اتفاقیہ میں اتفاق کا سلب ہوگا یعنی اس میں مقدم کے لیے تالی کی موافقت کے سلب کا حکم ہوگا صدق میں، اس میں سلب کی موافقت کا حکم نہیں ہوتا، کیونکہ جب اس میں سلب کی موافقت کا حکم ہو تو وہ اتفاقیہ موجبہ ہوتا ہے، جیسے لیس البتہ اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق، یہ اتفاقیہ سالبہ ہے، کیونکہ اس میں ”سلب موافقت“ کا حکم ہے کہ انسان کے ناطق ہونے کے لیے گدھے کے بیٹنے کی موافقت کے سلب کا حکم ہے اس لیے یہ سالبہ اتفاقیہ ہے، اور اذا كان الانسان ناطقا فلیس الحمار ناهقا، یہ موجبہ اتفاقیہ ہے، کیونکہ اس میں ”موافقت سلب“ کا حکم ہے کہ اس میں انسان کے ناطق ہونے کے لیے گدھے کا نہ بیٹنا ایک اتفاقی امر ہے، تو معلوم ہوا کہ سالبہ اتفاقیہ میں ”سلب موافقت“ (سلب اتفاق) ہوتا ہے، اور موجبہ اتفاقیہ میں ”موافقت سلب“ (اتفاق سلب) ہوتا ہے۔

سالبہ عنادیہ وہ ہوتا ہے جس میں رفع عناد کا حکم ہو، اب اگر عناد کا سلب صدق اور کذب دونوں میں ہو تو یہ سالبہ عنادیہ حقیقیہ ہے، جیسے لیس البتہ العدد اما زوج واما فرد، اور اگر عناد کا رفع صرف صدق میں ہو تو یہ سالبہ عنادیہ مانعۃ الجمع ہے، جیسے لیس البتہ هذا الشی اما شجر او حجر، اور اگر عناد کا رفع صرف کذب میں ہو تو یہ سالبہ عنادیہ مانعۃ الخلو ہے، جیسے لیس البتہ اما ان یکون زید فی الحرم وان لا یغرق، ان تینوں قسموں میں عناد کا رفع اور اس کا سلب ہے، عناد الرفع اور سلب کا عناد نہیں ہے، کیونکہ یہ تو عنادیہ موجبہ ہے، نہ کہ سالبہ۔

اور منفصلہ سالبہ اتفاقیہ وہ ہوتا ہے جس میں اتفاقی منافات کے سلب کا حکم ہو یعنی سلب اتفاق، اتفاق سلب کا نہیں، کیونکہ یہ تو موجبہ اتفاقیہ ہے، پھر اگر یہ اتفاقی منافات کے سلب کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہو تو یہ سالبہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے، اور اگر یہ حکم صدق میں ہو تو سالبہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ ہے، اور اگر یہ حکم صرف کذب میں ہو تو یہ سالبہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ ہے، چنانچہ شارح نے ان تین اقسام کی طرف ”علی احد الانحاء“ (کسی ایک طریق پر) سے اشارہ کیا ہے۔

قال: والمتصلۃ الموجبة تصدق عن صادقین وعن کاذبین وعن مجهولی الصدق

والکذب وعن مقدم کاذب وتالی صادق دون عکسہ لا متناع استلزام الصادق
الکاذب وتکذب عن جزئین کاذبین وعن مقدم کاذب وتالی صادق وبالعکس وعن
صادقین هذا اذا كانت لزومية وأما اذا كانت اتفاقیة فکذبها عن صادقین محال

اور متصلہ موجبہ صادقین اور کاذبین سے، مجہول الصدق والكذب سے اور مقدم کاذب اور تالی صادق سے
صادق ہوگا نہ کہ اس کا عکس، کیونکہ صادق کا کاذب کو مستلزم ہونا ممتنع ہے اور جزئین کاذبین، اور مقدم
کاذب وتالی صادق سے کاذب ہوگا، اور اس کے برعکس، اور صادقین سے کاذب ہوگا، یہ اس وقت ہے
جب وہ لزومیہ ہو، اور اگر اتفاقیہ ہو تو اس کا صادقین سے کاذب ہونا محال ہے۔

اقول: صدق الشرطیة وکذبها انما هو بمطابقة الحكم بالاتصال والانفصال
لنفس الامر وعدمها لا بصدق جزئیهما وکذبهما فان طبق الحكم فيها لنفس الامر
فهی صادقة والافهی کاذبة کیف کان جزءا اها ثم اذا نسبنا جزئیهما إلى نفس
الامر حصلت اربعة اقسام لانهما اما ان یکونا صادقین أو کاذبین أو یکون المقدم
صادقا والتالی کاذبا او بالعکس فلنبین ان کلاً من الشرطیات من اى هذه الاقسام
تترکب فالمتصلة الموجبة الصادقة تترکب عن صادقین کقولنا ان کان زیة انسانا
فهو حیوان وعن کاذبین کقولنا ان کان زیة حجراً فهو جماد وعن مجهولی الصدق
والکذب کقولنا ان کان زیة یکتب فهو یتحرک یذه وعن مقدم کاذب وتالی
صادق کقولنا ان کان زیة حماراً کان حیواناً دون عکسہ اى تترکب من مقدم
صادق وتالی کاذب لا متناع ان یستلزم الصادق الکاذب والا لزم کذب الصادق
وصدق الکاذب اما کذب الصادق فلان اللزم کاذب وکذب اللزم یستلزم کذب
الملزوم وأما صدق الکاذب فلان الملزوم فیها صادق وصدق الملزوم مستلزم
لصدق اللزم لا یقال اذا صح ترکیب المتصلة من مقدم کاذب وتالی صادق
وعندهم ان کُل متصلة موجبة تنعکس موجبة جزئية فقد صح ترکیبها من مقدم
صادق وتالی کاذب لانا نقول ذلك فی الكلية لا فی الجزئية فان قللت لما اغتیر فی
جزئی المتصلة الجهل بالصدق والكذب زاد الاقسام على الاربعة فنقول تلك
الاقسام عند نسبتها إلى نفس الامر وهی داخله فیها والموجبة الکاذبة تترکب عن
الاقسام الاربعة لان الحكم باللزوم بین المقدم والتالی اذا لم یکن مطابقاً للواقع
جازان یکون کاذبین کقولنا ان کان الخلاء موجوداً کان العالم قديماً وأن یکون
المقدم کاذباً والتالی صادقاً کقولنا ان کان الخلاء موجوداً فالانسان ناطق

وبالعکس کقولنا ان کان الانسان ناطقاً فالخلاء موجودٌ وأن يكونا صادقین کقولنا ان کان الشمس طالعةً فزید انسانٌ هذا إذا كانت المتصلة لزوميةً واما اذا كانت اتفاقيةً فكذبها عن صادقین محالٌ لانه إذا صدق الطرفان وافق احدهما الآخر بالضرورة فی الصدق کقولنا ان کان الانسان ناطقاً فالحمارُنا حقٌ فهي تصدق عن صادقین وتکذب عن الاقسام الثلاثة الباقية لأن طرفيها إن كانا کاذبین أو کان التالي کاذباً والمقدم صادقاً فكذبها ظاهرٌ لأن الکاذب لا یوافق شيئاً وإن کان المقدم کاذباً والتالي صادقاً فکذلك لاعتبار صدق الطرفين فيها واما إذا اکتفينا بمجرد صدق التالي یكون صدقها عن صادقین وعن مقدم کاذب وتالی صادق وکذبها عن القسمین الباقیین وههنا بحث شریف وهو أن الاتفاقية لا یكفی فیها صدق الطرفين أو صدق التالي بل لا بد مع ذلك من عدم العلاقة فیجوز کذبها عن صادقین اذا کان بينهما علاقة یقتضی الملازمة بينهما.

اقول: شرطیہ کا صادق وکاذب ہونا وہ اتصال وانفصال کے حکم کا نفس الامر کے مطابق ہونے یا نہ ہونے سے ہوتا ہے، نہ کہ اس کے جزئین کے صادق وکاذب ہونے سے، پس اگر حکم نفس الامر کے مطابق ہو تو شرطیہ صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا اس کے جزئین کیسے بھی ہوں، پھر جب ہم اس کے جزئین کی نسبت نفس الامر کی طرف کریں تو چار قسمیں حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ وہ دونوں جزء صادق ہوں گے یا کاذب، یا مقدم صادق ہوگا اور تالی کاذب، یا برعکس، تو ہمیں یہ بیان کرنا ہے کہ شرطیات میں سے ہر ایک ان اقسام میں سے کس کس سے مرکب ہوتا ہے، چنانچہ متصلہ موجبہ صادقہ طرفین صادقین سے مرکب ہوتا ہے، جیسے ان کان زید انساناً موحیوان اور کاذبین سے جیسے ان کان زید حجراً فهو جماد اور مجہول صدق اور کذب سے جیسے ان کان زید یکتب فهو متحرک یدہ، اور مقدم کاذب اور تالی صادق سے جیسے ان کان زید حماراً کان حیواناً نہ کہ اس کے عکس سے یعنی مقدم صادق اور تالی کاذب سے مرکب نہیں ہوتا، کیونکہ صادق کا کاذب کو مستلزم ہونا ممنوع ہے ورنہ صادق کا کاذب ہونا اور کاذب کا صادق ہونا لازم آئے گا، صادق کا کاذب ہونا تو اس لیے لازم آئے گا کہ لازم کاذب ہے اور لازم کا کذب ملزوم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، اور کاذب کا صادق ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ اس میں ملزوم صادق ہے اور ملزوم کا صدق لازم کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ جب متصلہ کی ترکیب مقدم کاذب اور تالی صادق سے صحیح ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر متصلہ موجبہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، لہذا اس کی ترکیب مقدم صادق اور تالی کاذب سے بھی صحیح ہوگی؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ صحیح نہ ہونے کا دعویٰ قضیہ کلیہ سے متعلق ہے نہ کہ جزئیہ سے، اگر آپ یہ کہیں کہ

جب متصلہ کے دونوں جزوں میں مجہول الصدق والکذب ہونے کا اعتبار کر لیا گیا تو اقسام چار سے زائد ہو گئیں؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ اقسام نفس الامر کے لحاظ سے ہیں، اور مذکورہ صورت انہیں میں داخل ہے۔ اور موجبہ کاذبہ چار اقسام سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ جب مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کا حکم واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ جائز ہے کہ وہ دونوں کاذب ہوں جیسے ان کا ان الخلاء موجودا کا ان العالم قدیما، اور یہ کہ مقدم کاذب اور تالی صادق ہو جیسے ان کا ان الخلاء موجودا فالانسان ناطق، اور یہ کہ اس کا عکس ہو جیسے ان کا ان الانسان ناطقا فالخلاء موجودا اور یہ کہ دونوں صادق ہوں، جیسے ان کانت الشمس طالعة فزید انسان، یہ اس وقت ہے جب متصلہ لزومیہ ہو، اور اگر متصلہ اتفاقیہ ہو تو اس کا صادقین سے کاذب ہونا محال ہے، اس لیے کہ جب طرفین صادق ہیں تو یقیناً ایک دوسرے کے ساتھ صدق میں موافق ہوں گے جیسے ان کا ان الانسان ناطقا فالحمار ناطق، تو اتفاقیہ صادقین سے صادق اور باقی تینوں اقسام سے کاذب ہوتا ہے، اس لیے کہ جب اس کی طرفین کاذب ہوں یا تالی کاذب اور مقدم صادق ہو تو اس کا کاذب ہونا تو ظاہر ہے، کیونکہ کاذب کسی چیز کے موافق نہیں ہوتا، اور اگر مقدم کاذب اور تالی صادق ہو تب بھی ایسا ہی ہے، اس لیے کہ اتفاقیہ میں طرفین کے صدق کا اعتبار ہے، اور اگر ہم اتفاقیہ کی تعریف میں صرف صدق تالی پر اکتفا کریں تو اس کا صادقین اور مقدم کاذب و تالی صادق سے صادق ہونا لازم آئے گا، اور اس کا کاذب ہونا باقی دو قسموں سے ہوگا، اور یہاں ایک عمدہ بحث ہے، اور وہ یہ کہ اتفاقیہ میں طرفین کا صدق یا صدق تالی کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ علاقہ کا نہ پایا جانا بھی ضروری ہے، تو اس کا صادقین سے کاذب ہونا ممکن ہے جبکہ طرفین کے درمیان کوئی ایسا علاقہ نہ ہو ان دونوں کے درمیان ملازمت کو چاہتا ہو۔

شرطیہ کے صدق و کذب کا معیار

اس قال میں دراصل ان بعض متقدمین مناطقہ پر رد کرنا مقصود ہے جن کا نظریہ یہ تھا کہ شرطیہ کے طرفین اگر صادق ہوں تو وہ قضیہ صادق ہوتا ہے، اور اگر اس کی طرفین کاذب ہوں تو شرطیہ کاذبہ ہوتا ہے، حکم واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، چنانچہ ماتن و شارح فرماتے ہیں کہ شرطیہ کے صادق اور کاذب ہونے کا معیار یہ ہے کہ اگر اس میں اتصال یا انفصال کا حکم نفس الامر کے مطابق ہو تو وہ سچا ہے، اور اگر وہ نفس الامر کے مطابق نہیں ہے تو وہ قضیہ کاذب ہے، اس کے جزئین اور طرفین کاذب ہوں یا صادق اس سے کوئی سروکار نہیں، یہ صدق و کذب کا معیار نہیں ہے، بس اصل حکم ہے اگر اتصال یا انفصال کا حکم واقع کے مطابق ہو تو وہ شرطیہ صادق ہے ورنہ کاذبہ، اس کے طرفین جیسے بھی ہوں، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہم شرطیہ کے جزئین کو نفس الامر کی طرف منسوب کریں تو ہمیں چار اقسام حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ مقدم و تالی دونوں صادق ہوں گے یا دونوں کاذب ہوں گے یا مقدم صادق اور تالی کاذب ہوگی یا اس کے برعکس کہ مقدم کاذب اور تالی صادق ہوگی۔

متصلہ لزومیہ موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں

قضیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ”صادقہ“ کے مرکب ہونے کی چار صورتیں ہیں:

- (۱) یہ صادقین سے مرکب ہو یعنی مقدم اور تالی دونوں ہی صادق ہوں جیسے ان کا زید انسانا فہو حیوان، اس قضیہ کے دونوں جزاء صادق ہیں کیونکہ جب زید انسان ہوگا تو لامحالہ وہ حیوان بھی ہوگا۔
- (۲) یہ کاذبین سے مرکب ہو یعنی مقدم، تالی دونوں ہی کاذب ہوں، جیسے ان کا زید حجرا فہو جماد، یہ بھی صادق ہے کیونکہ جب ہم نے نفس الامر میں زید کو پتھر تسلیم کر لیا تو وہ جماد بھی ہوگا۔
- (۳) ایسے مقدم و تالی سے مرکب ہو جو صدق و کذب کے اعتبار سے مجہول ہوں جیسے ان کا زید یکتب فہو یحرک یدہ، زید نفس الامر میں کاتب اور متحرک الید ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں جہالت ہے، تاہم لکھائی اور ہاتھ کی حرکت میں لزوم بہر حال ہے۔

(۴) مقدم کاذب اور تالی صادق سے مرکب ہو جیسے ان کا زید حمارا کان حیوانا، اس میں زید کا حمار ہونا کاذب ہے اور حیوان ہونا صادق ہے، اور حیوانیت و حماریت میں لزوم ہے، اس چوتھی قسم کے برعکس متمنع ہے، یعنی مقدم صادق ہو اور تالی کاذب ہو کیونکہ اس صورت میں صادق یعنی مقدم کا تالی یعنی کاذب کو مستلزم ہونا لازم آ رہا ہے، جو کہ متمنع اور محال ہے، اس لیے کہ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو صادق کا کاذب ہونا اور کاذب کا صادق ہونا لازم آتا ہے، چنانچہ صادق کا کاذب ہونا، اس طرح لازم آتا ہے کہ تالی مقدم کو لازم ہے، اور مقدم ملزوم ہے، اور اس صورت میں مقدم صادق اور تالی کاذب ہے، جو کہ لازم ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ لازم کا کذب ملزوم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی تالی کا کذب مقدم کے کذب کو مستلزم ہوگا، اور ”کاذب کا صادق ہونا، اس طرح لازم آتا ہے کہ یہاں مقدم صادق ہے جو کہ ملزوم ہے، اور تالی کاذب ہے جو کہ لازم ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ ملزوم کا صادق لازم کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں تالی کا بھی صادق ہونا لازم آ گیا، جب کہ نفس الامر میں وہ کاذب ہے، تو حاصل یہ ہے کہ متصلہ لزومیہ موجبہ کے صدق کی صرف چار اقسام ہیں، یہ پانچویں صورت متمنع ہے کیونکہ اس میں صادق کا کاذب اور کاذب کا صادق ہونا لازم آتا ہے۔

معرض کہتا ہے کہ چوتھی قسم جس میں مقدم کاذب اور تالی صادق ہوتی ہے، آپ نے کہا کہ وہ متصلہ موجبہ کے صدق کی صورت ہے، اور دونوں عکسہ والی صورت جس میں مقدم صادق اور تالی کاذب ہوتی ہے، آپ نے کہا کہ یہ متمنع اور ناممکن ہے، جب کہ مناطقہ کے ہاں قضیہ کو عکس لازم ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی عکس جاری ہوگا، اور یہ بھی ہے کہ متصلہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، اور یہاں جو چوتھی قسم ہے، وہ موجبہ کلیہ ہے، جس میں متصل کی ترکیب مقدم کاذب اور تالی صادق سے ہوتی ہے، تو اس کا عکس ہوگا کہ بعض مقدم صادق اور تالی کاذب ہو، تو جب چوتھی قسم متصلہ لزومیہ موجبہ کے صادق ہونے کی درست ہے تو جو اس کا عکس ہے یعنی جس میں مقدم صادق اور تالی کاذب ہوتی ہے،

اس کو بھی درست ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو ہم نے کہا کہ متصلہ لزومیہ موجبہ کی ترکیب مقدم صادق اور تالی کاذب سے نہیں ہو سکتی، یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق کلیہ سے ہے یعنی متصلہ کلیہ کی ترکیب مقدم صادق اور تالی کاذب سے نہیں ہو سکتی، جزئیہ میں یہ بات نہیں، کیونکہ متصلہ لزومیہ موجبہ جزئیہ میں ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ مقدم صادق اور تالی کاذب سے مرکب ہو، اور اعتراض میں جو ثابت کیا گیا ہے، وہ جزئیہ ہے لہذا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں جیسے کماکان زید ہمارا کان حیوانا یہ متصلہ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس موجبہ جزئیہ قد یكون اذا کان زید حیوانا کان ہمارا، صادق ہے لیکن متصلہ کلیہ صادق نہیں کیونکہ زید اصلاً تو ہمارا نہیں ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے متصلہ لزومیہ موجبہ کے صدق کی صرف چار اقسام بیان کی ہیں، حالانکہ یہاں تو اقسام مزید بھی نکل سکتی ہیں، کیونکہ اس میں جو تیسری قسم ہے کہ جس میں متصلہ کے دونوں جزؤں میں صدق و کذب کے لحاظ سے جہالت ہوتی ہے، اس میں کئی احتمالی صورتیں اور بھی نکل سکتی ہیں، مثلاً ایسا ہو کہ مقدم میں صدق کے اعتبار سے جہالت ہو لیکن کذب کے اعتبار سے نہ ہو، اسی طرح تالی میں، یا مقدم میں کذب کے لحاظ سے جہالت ہو، صدق میں جہالت نہ ہو اسی طرح تالی میں..... جب مزید اقسام بھی نکل سکتی ہیں تو صرف چار کیوں ذکر کیا؟ یہ سوال قلت تدبر کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ وہ چار اقسام نفس الامر کے اعتبار سے ہیں جیسا کہ شارح کے الفاظ ظم از انسبنا جزیمھا الی نفس الامر سے یہی مفہوم ہوتا ہے، اور یہ تمام احتمالی صورتیں انہیں میں داخل ہیں، ان سے خارج نہیں ہیں۔

”متصلہ لزومیہ موجبہ کاذبہ“ چار اقسام سے مرکب ہوتا ہے، کیونکہ جب مقدم و تالی کے درمیان لزوم کا حکم واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہو تو وہ کاذبہ ہوگا، اس کی چار صورتیں ہیں:

(۱) مقدم اور تالی دونوں ہی کاذب ہوں جیسے ان کان الخلاء موجودا کان العالم قدیم، اس میں مقدم بھی کاذب ہے کیونکہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جس میں خلا ہو، اور نہیں تو کم از کم اس میں ہوا ضرور ہوتی ہے، اور تالی بھی کاذب ہے اس لیے کہ عالم حادث ہے، قدیم نہیں۔

(۲) مقدم کاذب اور تالی صادق ہو جیسے ان کان الخلاء موجودا فالانسان ناطق۔

(۳) مقدم صادق اور تالی کاذب ہو جیسے ان کان الانسان ناطقاً فالخلاء موجود۔

(۴) مقدم اور تالی دونوں صادق ہوں جیسے ان کانت الشمس طالعة فزید انسان، یہ بھی لزومیہ کاذبہ ہے، کیونکہ اگر اسے صادق قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کی انسانیت طلوع شمس پر موقوف ہے، جبکہ حقیقت یہ نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل متصلہ لزومیہ موجبہ کے بارے میں تھی۔

متصلہ اتفاقیہ کے صدق و کذب کی اقسام

متصلہ اتفاقیہ میں چونکہ مقدم و تالی کے درمیان لزوم کا علاقہ نہیں ہوتا، بلکہ محض نفس الامر میں ان کے تحقق کی

وجہ سے اتصال کا حکم ہوتا ہے، اس لحاظ سے اس کی ترکیب کی بھی چار صورتیں ہیں، جن میں سے تین میں یہ کاذب ہے اور ایک میں صادق ہے:

(۱) متصلہ اتفاقیہ موجبہ کے مقدم اور تالی دونوں ہی صادق ہوں، اس صورت میں یہ صادق ہوگا، کاذب نہیں ہوگا، کیونکہ جب طرفین صادق ہوں تو ان میں سے ہر ایک بھی دوسرے کے ساتھ ضروری طور پر صدق میں موافق ہوگا جیسے ان کا ان انسان نااطقا قائم رہتا ہے، اس کے طرفین دونوں صادق ہیں، صرف اس صورت میں متصلہ اتفاقیہ صادق ہوگا۔

(۲) جب مقدم اور تالی دونوں کاذب ہوں۔

(۳) مقدم صادق ہو، اور تالی کاذب ہو، کیونکہ تالی کاذب نہ کسی کاذب کے ساتھ تحقق ہو سکتی ہے اور نہ کسی مقدم صادق کے ساتھ۔

(۴) مقدم کاذب ہو اور تالی صادق ہو، یہ بھی اتفاقیہ کاذبہ کی صورت ہے، اس لیے کہ تالی صادق، مقدم صادق کے ساتھ تحقق ہوگی نہ کہ مقدم کاذب کے ساتھ، کیونکہ متصلہ اتفاقیہ میں صدق طرفین کا اعتبار ہوتا ہے، یہ آخری تین صورتیں متصلہ اتفاقیہ کاذبہ کی ہیں۔

مذکورہ بالا صورتیں اتفاقیہ خاصہ کی ہیں جس میں مقدم اور تالی دونوں میں نفس الامر کے اعتبار سے صدق کا اعتبار کیا گیا ہے، لیکن اگر اتفاقیہ عامہ ہو جس میں صرف تالی کے صدق کا اعتبار ہوتا ہے مقدم کی تقدیر پر، خواہ مقدم کاذب ہو یا صادق، تو اس تعریف کے لحاظ سے متصلہ اتفاقیہ دو صورتوں میں صادق اور دو ہی میں کاذب ہوگا، صدق کی دو صورتیں (۱) مقدم و تالی دونوں صادق ہوں (۲) مقدم کاذب اور تالی صادق ہو، اور دو صورتیں کذب کی یہ ہیں: (۱) مقدم و تالی دونوں کاذب ہوں (۲) مقدم صادق اور تالی کاذب ہو۔

ایک عمدہ بحث

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں ایک عمدہ بحث ہے، وہ یہ کہ خواہ اتفاقیہ خاصہ ہو جس میں کہ طرفین کے صدق کا اعتبار ہوتا ہے، یا اتفاقیہ عامہ جس میں کہ صرف تالی کا صدق ضروری ہوتا ہے، ان کے صدق کے لیے ایک قید بھی ضروری ہے وہ یہ کہ ان کے درمیان کوئی علاقہ نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر اتفاقیہ کے طرفین صادق ہوں اور ساتھ میں ان کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہو جو ان کے درمیان ملازمت کا تقاضا کرتا ہو تو پھر اتفاقیہ کاذبہ ہوگا، صادق نہ ہوگا اگرچہ اس صورت میں اس کے طرفین صادق ہی ہوں، تو معلوم ہوا کہ اتفاقیہ کے صدق کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے طرفین میں کوئی علاقہ لزوم نہ ہو۔

قال: والمنفصلة الموجبة الحقيقية تصدق عن صادق وكاذب وتكذب عن صادقين وكاذبين وممانعة الجمع تصدق عن كاذبين وعن صادق وكاذب وتكذب

عن صادقین ومانعة الخلو تصدق عن صادقین وعن صادق وکاذب و تکذب عن کاذبین و السالبة تصدق عما تکذب عنه الموجبة و تکذب عما تصدق عنه الموجبة۔

ترجمہ: اور منفصلہ موجبہ حقیقیہ صادق اور کاذب سے صادق ہوتا ہے، اور صادقین اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے، اور مانعہ الجمع کاذبین اور صادق و کاذب سے صادق ہوتا ہے، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے، اور مانعہ الخلو صادقین اور صادق و کاذب سے صادق ہوتا ہے، اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے، اور سالبہ اس سے صادق ہوتا ہے جس سے موجبہ کاذب ہو، اور اس سے کاذب ہوتا ہے جس سے موجبہ صادق ہو۔

اقول: الاقسام فی المنفصلتِ ثلثة كما ستعرف ان المقدم فيها لا يمتاز عن التالي بحسب الطبع فطرفاها إما أن يكونا صادقین أو کاذبین أو يكون احدهما صادقاً والاخر کاذباً فالموجبة الحقيقية تصدق عن صادق و کاذب لانها التي حکم فيها بعدم اجتماع جزئيهما وعدم ارتفاعيهما فلا بد أن يكون احدهما صادقاً والاخر کاذباً كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو لازوجاً وتکذب عن صادقین لاجتماعيهما في الصدق كقولنا إما أن يكون الاربعة زوجاً أو منقسمة بمتساويين و تکذب عن کاذبین لارتفاعيهما كقولنا اما أن يكون الثلثة زوجاً أو منقسمة بمتساويين ومانعة الجمع تصدق عن کاذبین وصادق و کاذب لانها التي حکم فيها بعدم اجتماع طرفيهما في الصدق فجاز أن يكون طرفاها مرتفعين فيكون تركيها عن کاذبین كقولنا إما أن يكون زيد شجراً أو حجراً و جاز أن يكون احد طرفيهما واقعاً والاخر غير واقع فيكون تركيها عن صادق و کاذب كقولنا إما أن يكون زيد انساناً أو حجراً و تکذب عن صادقین لاجتماع جزئيهما كقولنا اما ان يكون زيد انساناً أو ناطقاً ومانعة الخلو تصدق عن صادقین وعن صادق و کاذب لانها التي حکم فيها بعدم ارتفاع جزئيهما فجاز اجتماعهما في الوجود فيكون تركيها عن صادقین كقولنا إما أن يكون زيد لا حجراً أو لا شجراً و جاز أن يكون احدهما واقعاً دون الاخر فيكون تركيها عن صادق و کاذب كقولنا اما أن يكون زيد لا حجراً أو لا انساناً و تکذب عن کاذبین لارتفاع جزئيهما كقولنا اما أن يكون زيد لا انساناً أو لا ناطقاً هذا حکم الموجبات المتصلة والمنفصلة وأما سواليها فهي تصدق عن الاقسام التي تکذب عنها الموجبات ضرورة أن کذب الايجاب يقتضى صدق

السلب وتكذب عن الاقسام التي تصدق عنها الموجبات لان صدق الایجاب یقتضی كذب السلب لا محالة۔

اقول: منفصلات میں اقسام تین ہیں جیسا کہ آپ کو غفریب معلوم ہوگا کہ اس میں مقدم تالی سے بحسب الطبع متاثر نہیں ہوتا، پس اس کی طرفین صادق ہوں گی یا کاذب یا ایک صادق ہوگی اور ایک کاذب تو موجبہ حقیقیہ صادق اور کاذب سے صادق ہوگا، کیونکہ حقیقیہ وہ ہے جس میں اس کے جزئین کے جمع نہ ہونے اور مرتفع نہ ہونے کا حکم ہو تو ان میں سے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہے جیسے اما ان یکون هذا العدد زوجا واولا زوجا، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے کیونکہ اس وقت یہ دونوں صدق میں جمع ہوتے ہیں، جیسے اما ان یکون الاربعۃ زوجۃ او منقسمۃ بمتساوین، اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے، ان دونوں کے مرتفع ہونے کی وجہ سے جیسے اما ان یکون الثلثۃ زوجا او منقسمۃ بمتساوین اور مانعۃ الجمع کاذبین اور صادق وکاذب سے صادق ہوتا ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع وہ ہے جس میں اس کے طرفین کے جمع نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے صدق میں، تو جائز ہے کہ اس کی طرفین مرتفع ہوں، پس اس کی ترکیب کاذبین سے ہوگی جیسے اما ان یکون زید شجر او حجر، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ایک طرف واقع ہو، اور دوسری غیر واقع ہو، تو اس کی ترکیب ایک صادق اور ایک کاذب سے ہوگی جیسے اما ان یکون زید انسانا او حجر، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے کیونکہ اس وقت اس کے جزئین جمع ہوتے ہیں، جیسے اما ان یکون زید انسانا وانا طاقا، اور مانعۃ الخلو صادقین اور صادق وکاذب سے صادق ہوتا ہے، کیونکہ مانعۃ الخلو وہ ہے جس میں اس کے جزئین کے مرتفع نہ ہونے کا حکم ہو، تو ان کا وجود میں جمع ہونا ممکن ہے، اس لیے اس کی ترکیب صادقین سے ہوگی، جیسے اما ان یکون زید لاجرا او لاشجر، اور یہ ممکن ہے کہ ایک واقع ہونہ کہ دوسرا، لہذا اس کی ترکیب صادق وکاذب سے ہوگی جیسے اما ان یکون زید لاجرا او لاشجر، اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے کیونکہ اس وقت اس کے دونوں جزء مرتفع ہوتے ہیں جیسے اما یکون زید لاشجر او لاجرا او لاشجر، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے، ر ہے ان کے سوالب تو وہ ان اقسام سے صادق ہوتے ہیں جن سے موجبات کاذب ہوتے ہیں، کیونکہ ایجاب کا کذب، سلب کے صادق ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور وہ (سوالب) ان اقسام سے کاذب ہوتے ہیں جن سے موجبات صادق ہوتے ہیں، کیونکہ ایجاب کا صدق، سوالب کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

منفصلہ حقیقیہ موجبہ کے صدق وکذب کی صورتیں

شارح فرماتے ہیں کہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو، اور یہ بھی معلوم ہے کہ منفصلہ میں مقدم تالی سے طبع یعنی مفہوم کے لحاظ سے متاثر نہیں ہوتا، چنانچہ اس کے طرفین دونوں صادق ہوں گے یا دونوں کاذب ہوں گے یا ایک صادق اور دوسرا کاذب ہوگا۔

”منفصلہ حقیقیہ موجبہ“، ایک صورت میں صادق اور دوصورتوں میں کاذب ہوگا، اگر یہ ایک صادق اور ایک کاذب سے مرکب ہو تو اس وقت منفصلہ حقیقیہ موجبہ صادق ہوگا، کیونکہ حقیقیہ میں دونوں جزء بیک وقت نہ تو جمع ہو سکتے ہیں اور نہ اٹھ سکتے ہیں، بلکہ ایک ہی صادق ہوتا ہے دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہوتا ہے، لہذا جب یہ ایک صادق اور ایک کاذب سے مرکب ہو تو لامحالہ یہ صادق ہوگا جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق، اس میں ایک ہی صادق ہے یا تو وہ جفت ہوگا یا طاق، ایسا نہیں ہو سکتا کہ دونوں ہی نہ ہوں یا دونوں جمع ہو جائیں لیکن اگر حقیقیہ کے طرفین دونوں صادق ہوں یعنی دونوں جمع ہو جائیں تو اس وقت منفصلہ حقیقیہ موجبہ کاذب ہوگا جیسے یہ عدد یا چار ہے یا تساوی تقسیم ہونے والا ہے، یہ کاذب ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایک ساتھ مجتمع ہوتے ہیں، جو عدد چار ہو وہ برابر تقسیم بھی ضرور ہوتا ہے حالانکہ حقیقیہ میں دونوں کا صدق نہیں ہو سکتا، اسی طرح اگر حقیقیہ کے طرفین دونوں ہی اٹھ جائیں تو اس وقت بھی یہ کاذب ہوگا جیسے ”عدد تین“، جفت ہے یا برابر منقسم ہوتا ہے، یہ دونوں قسبے چونکہ تین سے مرتفع ہو رہے ہیں، وہ نہ تو جفت ہے اور نہ برابر تقسیم ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں بھی حقیقیہ موجبہ کاذب ہوگا۔

منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں

مانعۃ الجمع موجبہ دوصورتوں میں صادق اور ایک میں کاذب ہوتا ہے:

- (۱) اس کے طرفین کاذب ہوں یعنی دونوں شی واحد سے مرتفع ہو جائیں (۲) ایک صادق اور ایک کاذب ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ صادق ہوتا ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع موجبہ میں اس کے جزئین کا اجتماع نہیں ہو سکتا، ہاں دونوں اٹھ سکتے ہیں، یا ایک صادق ہو اور ایک مرتفع ہو جائے، لہذا جب دونوں جزء اٹھ جائیں یا ایک صادق اور ایک کاذب ہو تو ان دونوں صورتوں میں یہ صادق ہوتا ہے، اول کی مثال ”زید یا درخت ہے یا پتھر“، یہ دونوں جزء کاذب ہیں، کیونکہ زید نہ درخت ہے اور نہ پتھر لہذا یہ صادق ہے، ثانی کی مثال ”زید یا انسان ہوگا یا پتھر“، یہ بھی صادق ہے اس لیے کہ اس میں ایک جزء یعنی ”زید انسان ہے“، صادق ہے، اور دوسرا کاذب ہے، (۳) اگر مانعۃ الجمع موجبہ ایسے دو جزؤں سے مرکب ہو جو دونوں ہی صادق اور جمع ہوں تو اس وقت یہ کاذب ہوگا، اس لیے کہ اس میں دونوں کا اجتماع ممنوع ہے جیسے زید یا انسان ہے یا ناطق، یہ قضیہ جھوٹا ہے اس لیے کہ زید انسان بھی ہے اور ناطق بھی ہے، تو دونوں اجزاء کا اجتماع ہو رہا ہے، جو مانعۃ الجمع موجبہ میں ممنوع ہوا کرتا ہے، اس لیے یہ کاذب ہے۔

مانعۃ الخلو موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں

مانعۃ الخلو موجبہ دوصورتوں میں صادق اور ایک صورت میں کاذب ہوتا ہے:

- (۱) اس کے طرفین دونوں صادق ہوں یعنی دونوں جمع ہو جائیں۔
- (۲) ایک صادق اور ایک کاذب ہو، ان دونوں صورتوں میں مانعۃ الخلو موجبہ صادق ہوتا ہے کیونکہ مانعۃ الخلو

موجبہ میں اس بات کا حکم ہوتا ہے کہ دونوں جزء مرتفع نہ ہوں، تو ایسا ہو سکتا ہے کہ دونوں صادق ہوں، جمع ہو جائیں، جیسے زید یا لا حجر ہے یا لا حجر، یہاں پر دونوں جزء مرتفع نہیں ہیں بلکہ جمع ہیں اس لیے کہ زید لا حجر بھی ہے اور لا حجر بھی، (یہ نمبر ایک کی مثال ہے) اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک صادق اور ایک کاذب ہو جیسے زید یا لا حجر ہے یا لا انسان، اس میں لا حجر صادق ہے اور لا انسان کاذب ہے، اس لیے یہ بھی صادق ہے۔ (یہ نمبر دو کی مثال ہے)

(۳) اگر مانعہ اخلو موجبہ کے طرفین دونوں ہی کاذب ہوں یعنی دونوں شی سے مرتفع ہو جائیں، تو اس صورت میں یہ کاذب ہوگا کیونکہ مانعہ اخلو موجبہ میں دونوں اجزاء کا مرتفع ہونا درست نہیں ہوتا، جیسے زید یا لا انسان ہے، یا لا ناطق، یہ دونوں جزء مرتفع ہیں اس لیے کہ زید لا انسان بھی نہیں ہے اور لا ناطق بھی نہیں ہے بلکہ وہ انسان اور ناطق دونوں ہے شارح فرماتے ہیں کہ یہاں تک تو موجبات کاذب کر تھا خواہ وہ متصل ہوں یا منفصلہ، جنہیں تفصیل سے ذکر کر دیا گیا ہے۔

متصلات و منفصلات سالبہ کے صدق و کذب کی صورتیں

سوالب خواہ متصل ہوں یا منفصلہ، ان تمام صورتوں میں صادق ہوتے ہیں جن صورتوں میں موجبات کاذب ہوتے ہیں، اور جن صورتوں میں موجبات صادق ہوتے ہیں، ان میں سوالب کاذب ہوتے ہیں، کیونکہ موجبہ کا کذب سالبہ کے صادق ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور موجبہ کا صدق سالبہ کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے مثلاً حقیقیہ موجبہ ایک صورت میں صادق اور دو صورتوں میں کاذب ہوتا ہے، لہذا ”سالبہ حقیقیہ“، ایک صورت میں کاذب اور دو صورتوں میں صادق ہوگا، اور ”مانعہ الجمع موجبہ“، دو صورتوں میں صادق اور ایک صورت میں کاذب ہوتا ہے، لہذا ”سالبہ مانعہ الجمع“، دو صورتوں میں کاذب اور ایک صورت میں صادق ہوگا، اور مانعہ اخلو موجبہ دو صورتوں میں صادق اور ایک صورت میں کاذب ہوتا ہے، لہذا سالبہ مانعہ اخلو دو صورتوں میں کاذب اور ایک صورت میں صادق ہوگا۔

قال: وَكُلِّيَّةُ الشَّرْطِيَّةِ إِنْ يَكُونُ التَّالِي لَا زِمًا أَوْ مُعَانِدًا لِلْمُقَدَّمِ عَلَى جَمِيعِ الْأَوْضَاعِ الَّتِي يُمَكِّنُ حَصُولَهُ مَعَهَا وَهِيَ الْأَوْضَاعُ الَّتِي تَحْصُلُ لَهُ بِسَبَبِ اقْتِرَانِ الْأُمُورِ الَّتِي يُمَكِّنُ اجْتِمَاعَهُ مَعَهَا وَالْجَزْئِيَّةُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ عَلَى بَعْضِ الْأَوْضَاعِ وَالْمَخْصُوصَةُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ عَلَى وَضْعٍ مُعَيَّنٍ وَسُورُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمَتَصِلَةِ كُلَّمَا وَمَهْمَا وَمَتَى وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ دَائِمًا وَسُورُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِيهِمَا لَيْسَ الْبَتَّةَ وَسُورُ الْمَوْجِبَةِ الْجَزْئِيَّةِ فِيهِمَا قَدْ يَكُونُ وَالسَّالِبَةُ الْجَزْئِيَّةُ فِيهِمَا قَدْ لَا يَكُونُ وَبَادِخَالٍ حَرْفِ السَّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ وَالْمَهْمَلَةُ بِإِطْلَاقٍ لَفْظُ لَوْ وَإِنْ وَإِذَا فِي الْمَتَصِلَةِ وَأَمَّا وَأَوْ، فِي الْمُنْفَصِلَةِ

اور شرطیہ کا کلی ہونا یہ ہے کہ تالی مقدم کے لیے لازم یا اس کے منافی ہوان تمام حالات میں جن کے ساتھ اس کا حصول ممکن ہو، اور یہ وہ حالات ہیں جو مقدم کو ان امور کے ساتھ اقتران کی وجہ سے حاصل ہوں، جن کے ساتھ مقدم کا اجتماع ممکن ہو، اور جزئیہ ہونا یہ ہے کہ حکم اسی طرح بعض حالات پر ہو، اور مخصوصہ یہ ہے کہ حکم اسی طرح معین وضع پر ہو، اور موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں لفظ کلما، مہما اور متی ہے، اور منفصلہ میں لفظ دائما ہے، اور سالبہ کلیہ کا سور ان دونوں (متصلہ و منفصلہ) میں لیس البتہ ہے، اور موجبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں ”قد یکون“، ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں لفظ قد لا یکون ہے، اور ایجاب کلی کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے ہے، اور مہملہ کا سور متصلہ میں لو، ان اور اذا کو مطلق رکھنا ہے، اور منفصلہ میں ”اما، اور“ ہے۔

اقول: کما أنَّ القضية الحملية تنقسم الى محصورة و مہملہ و مخصوصہ كذلك الشرطية منقسمة إليها و کما أنَّ کُلَّیَّةَ الحملية ليست بحسب کلیة الموضوع او المحمول بل باعتبار کلیة الحُکم و كذلك کلیة الشرطية ليست لأجل أنَّ مُقَدِّمَهَا وَتَالِیَهَا کلیتانِ فان قولنا کلما کان زیدَ یکتب فهو یُحَرِّکُ یَدَهُ کلیة مع ان مقدمها وتالیها شخصیتان بل بحسب کُلَّیَّةِ الحُکم بالاتصال والانفصال فالشرطية انما تكون کلیة اذا کان التالی لازماً للمقدّم اى فی المتصلة للزومية أو مُعاندًا له اى فی المتصلة العنادية فی جميع الأزمان وعلی جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم وهی الاوضاع التي تحصل للمقدم بسبب اقترانه بالامور الممكنة الاجتماع معه فاذا قلنا کُلَّمَا کان زیدَ انسانًا کان حیوانًا اَرَدْنَا به أنَّ لزوم الحيوانية للانسانية ثابت فی جميع الازمان وَلَسْنَا نَقْتَصِرُ على ذلك القَدْرِ بل نَرِيدُ مع ذلك أنَّ اللزوم متحقق على جميع الاحوال التي أمکن اجتماعها مع وضع انسانية زید مثل کونه قائماً او قاعداً و کون الشمس طالعةً أو کون الحمار ناهقاً إلى غیر ذلك ممّا لا يتناهی وانما اُغْتَبِرَ فی الاوضاع أن يكون ممکنة الاجتماع لأنه اُعتبر جميع الاوضاع مطلقاً سواء كانت ممکنة الاجتماع أو لا تكون لم تصدق شرطية کلیة اَمَّا فی الاتصال فلأن من الاوضاع ما لا يلزم معه التالی کعدم التالی أو عدم لزوم التالی فانَّ المقدم إذا فُرِضَ على شئ من هذين الوضعين استلزم عدم التالی او عدم لزوم التالی فلا يكون التالی لازماً له على هذا الوضع والالکان المقدم على هذا الوضع مستلزماً للنقيضين وإنه محالٌ فعَلَى بعض الاوضاع لا يكون التالی لازماً للمقدم فلا یصدق أنَّ التالی لازمٌ للمقدم على جميع الاوضاع وهو مفهوم کُلَّیَّةَ على ذلك التقدير وأما فی الانفصال فلأن من الاوضاع ما لا یُعَانِدُ التالی

لِلْمُقَدَّمِ مَعَهُ كَصِدْقِ الطَّرَفَيْنِ فَإِنَّ التَّالِيَّ عَلَى هَذَا الْوَضْعِ لَازِمٌ لِلْمُقَدَّمِ فَيَكُونُ نَقِيضُ
التَّالِيِ مُعَانِدًا لِلْمُقَدَّمِ فَلَوْ كَانَ الْمُقَدَّمُ مُعَانِدًا لِلتَّالِيِ عَلَى هَذَا الْوَضْعِ لَرِمَ مُعَانِدَةُ الشَّيْ
لِلنَّقِيضَيْنِ وَإِنَّهُ مُحَالٌ فَعَلَى بَعْضِ الْأَوْضَاعِ لَا يُعَانِدُ التَّالِيُ لِلْمُقَدَّمِ فَلَا يَصْدُقُ أَنَّ
التَّالِيَّ مُعَانِدٌ لِلْمُقَدَّمِ عَلَى سَائِرِ الْأَوْضَاعِ وَإِنَّمَا خَصَّ هَذَا التَّفْسِيرُ بِالْمُتَّصِلَةِ لِلزُّوْمِ
وَالْمُنْفَصِلَةِ الْعِنَادِيَّةِ لِأَنَّ الْأَوْضَاعَ الْمَعْتَبَرَةَ فِي الْإِتْفَاقِيَّةِ لَيْسَتْ هِيَ الْأَوْضَاعُ
الْمُمَكِّنَةُ لِاجْتِمَاعِ مُطْلَقًا لِلْأَوْضَاعِ الْكَائِنَةُ بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ لِأَنَّهُ لَوْ لَا ذَلِكَ
لَمْ تَصْدُقِ الْإِتْفَاقِيَّةُ الْكَلِيَّةُ إِذْ لَيْسَ بَيْنَ طَرَفَيْهَا عِلَاقَةٌ تُوجِبُ صِدْقَ التَّالِيِ عَلَى تَقْدِيرِ
صِدْقِ الْمُقَدَّمِ فَيُمْكِنُ اجْتِمَاعُ عَدَمِ التَّالِيِ مَعَ الْمُقَدَّمِ وَالْإِلْكَانُ بَيْنَهُمَا مُلَازِمَةٌ وَالتَّالِيُ
لَيْسَ مُتَحَقِّقًا عَلَى تَقْدِيرِ صِدْقِ الْمُقَدَّمِ عَلَى هَذَا الْوَضْعِ فَعَلَى بَعْضِ الْأَوْضَاعِ
الْمُمَكِّنَةِ لِاجْتِمَاعِ مَعَ وَضْعِ الْمُقَدَّمِ لَا يَكُونُ التَّالِيُ صَادِقًا عَلَى تَقْدِيرِ صِدْقِ الْمُقَدَّمِ
فَلَا يَكُونُ التَّالِيُ صَادِقًا عَلَى تَقْدِيرِ صِدْقِ الْمُقَدَّمِ عَلَى جَمِيعِ الْأَوْضَاعِ الْمُمَكِّنَةِ
لِلْاجْتِمَاعِ مَعَ الْمُقَدَّمِ فَلَا يَصْدُقُ الْكَلِيَّةُ الْإِتْفَاقِيَّةُ وَإِذَا عَرَفْتَ مَفْهُومَ الْكَلِيَّةِ فَكَذَلِكَ
جَزْئِيَّةُ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ لَيْسَتْ بِجَزْئِيَّةِ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِيُ بَلْ بِجَزْئِيَّةِ الْأَزْمَانِ
وَالْأَحْوَالِ حَتَّى يَكُونَ الْحُكْمُ بِالْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ فِي بَعْضِ الْأَزْمَانِ وَعَلَى بَعْضِ
الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ كَقَوْلِنَا قَدِيكُونَ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا كَانَ إِنْسَانًا فَإِنَّ الْحُكْمَ
بِلِزْزَمِ الْإِنْسَانِيَّةِ لِلْحَيَوَانِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى وَضْعِ كَوْنِهِ نَاطِقًا وَكَقَوْلِنَا قَدِيكُونَ إِمَّا أَنْ
يَكُونَ هَذَا الشَّيْءُ نَامِيًا أَوْ جَمَادًا فَإِنَّ الْعِنَادَ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى وَضْعِ كَوْنِهِ مِنْ
الْعُنْصَرِيَّاتِ وَأَمَّا خُصُوصِيَّةُ الشَّرْطِيَّةِ فَيَتَعَيَّنُ بَعْضُ الْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ كَقَوْلِنَا إِنْ
جِئْتَنِي الْيَوْمَ أَكْرَمْتُكَ وَأَمَّا إِهْمَا لَهَا فَبَاهِمَالِ الْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ وَبِالْجُمْلَةِ الْأَوْضَاعِ
وَالْأَزْمَنَةِ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِفْرَادِ فِي الْحَمَلِيَّةِ فَكَمَا أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا إِنْ كَانَ عَلَى
فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَهِيَ مُخْصُوصَةٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَإِنَّ بَيِّنَ كَمِيَّةِ الْحُكْمِ بَانَهُ عَلَى كُلِّ الْإِفْرَادِ
أَوْ عَلَى بَعْضِهَا فَهِيَ الْمَحْصُورَةُ وَالْأَفْهَى الْمَهْمَلَةُ كَذَلِكَ الشَّرْطِيَّةُ إِنْ كَانَ الْحُكْمُ
بِالْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ فِيهَا عَلَى وَضْعٍ مُعَيَّنٍ فَهِيَ مُخْصُوصَةٌ وَالْأَفَانُ بَيِّنَ كَمِيَّةِ الْحُكْمِ
بَانَهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَوْضَاعِ أَوْ بَعْضِهَا فَهِيَ مُحْصُورَةٌ وَالْأَفْمُهْمَلَةُ وَسُورُ الْمَوْجِبَةِ الْكَلِيَّةِ
فِي الْمُتَّصِلَةِ كُلَّمَا وَمَهْمَا وَمَتَى كَقَوْلِنَا كُلَّمَا أَوْ مَهْمَا أَوْ مَتَى كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةً
فَالنَّهَارُ مُوجُودٌ فِي الْمُتَّصِلَةِ دَائِمًا كَقَوْلِنَا دَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ الشَّمْسُ طَالَعَةً أَوْ لَا
يَكُونُ النَّهَارُ مُوجُودًا وَسُورُ السَّالِبَةِ الْكَلِيَّةِ فِيهِمَا لَيْسَ الْبَتَّةُ أَمَّا فِي الْمُتَّصِلَةِ فَكَقَوْلِنَا
لَيْسَ الْبَتَّةُ إِذَا كَانَ الشَّمْسُ طَالَعَةً فَاللَّيْلُ مُوجُودٌ وَأَمَّا فِي الْمُتَّصِلَةِ فَكَقَوْلِنَا لَيْسَ

البتة اما ان يكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً أو سور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون كقولنا قد يكون إذا كان الشمس طالعةً كان النهار موجوداً وقد يكون إما أن يكون الشمس طالعةً أو يكون الليل موجوداً و سور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون كقولنا قد لا يكون إذا كان الشمس طالعةً كان الليل موجوداً وقد لا يكون إما أن يكون الشمس طالعةً وإما أن يكون النهار موجوداً وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلّي كليس كلّما وليس مهماً وليس متى في المتصلة وليس دائماً في المنفصلة لأنّنا إذا قلنا كلّما كان كذا كان كذا كان مفهومه الإيجاب الكلّي فإذا قلنا ليس كلما يكون معناه رفع الإيجاب الكلّي لا محالة وإذا ارتفع الإيجاب الكلّي تحقق السلب الجزئي على ما حققته فيما سبق وهكذا في البواقي وإطلاق لفظة لو وان وإذا في الاتصال وإما أو، في الانفصال للاهمال كقولنا ان كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ وإما أن يكون الشمس طالعةً وإما ان لا يكون النهار موجوداً.

اقول: جیسے قضیہ حملیہ محصورہ، مہملہ اور مخصوصہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، ایسے ہی شرطیہ بھی ان کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور جیسے حملیہ کا کلی ہونا موضوع یا محمول کے کلی ہونے کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ حکم کے کلی ہونے کے اعتبار سے ہے، ایسے ہی شرطیہ کا کلی ہونا اس لیے نہیں ہے کہ اس کے مقدم و تالی کلی ہیں، اس لیے کہ كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده کلی ہے حالانکہ مقدم و تالی دونوں تخصیہ ہیں، بلکہ اتصال و انفصال کے حکم کے کلی ہونے کے اعتبار سے ہے، تو شرطیہ اس وقت کلی ہوگا جب تالی مقدم کے لیے لازم ہو یعنی متصل و رومیہ میں، یا مقدم کے معاند ہو یعنی منفصلہ عناد یہ میں تمام زمانوں میں اور تمام ان اوضاع میں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، اور یہ وہ اوضاع ہیں جو مقدم کو اس کے ان امور کے اقتضائے کی وجہ سے حاصل ہوں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، پس جب ہم یہ کہیں کہ ان کا زید انسانا کان حیوانا تو اس سے ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسانیت کے لیے حیوانیت کا لزوم تمام زمانوں میں ثابت ہے، اور ہم صرف اسی پر اقتصار نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ارادہ کرتے ہیں کہ لزوم ان تمام احوال کے لحاظ سے متحقق ہے، جن کا اجتماع زید کی انسانیت کی وضع کے ساتھ ممکن ہے جیسے زید کا قائم ہونا یا قاعد ہونا، یا آفتاب کا طالع ہونا، یا گدھے کا نابق ہونا وغیرہ جو غیر متناہی ہیں۔

اور اوضاع میں ممکنہ الاجتماع ہونے کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ اگر تمام اوضاع کا مطلقاً اعتبار کیا جائے خواہ ان کا اجتماع ممکن ہو یا نہ ہو تو کوئی شرطیہ کلیہ صادق نہ ہوگا، اتصال کی صورت میں تو اس لیے کہ بعض اوضاع ایسی بھی ہوں گی جن کے ساتھ تالی مقدم کے لیے لازم نہ ہوگی جیسے عدم تالی اور عدم لزوم تالی کہ

جب مقدم کو ان دو وضعوں میں سے کسی ایک وضع پر فرض کیا جائے تو وہ عدم تالی یا عدم لزوم تالی کو مستلزم ہوگا، پس اس وضع پر تالی اس کے لیے لازم نہیں ہو سکتی، ورنہ مقدم اس وضع پر نقیضین کو مستلزم ہوگا، اور یہ محال ہے اس لیے بعض اوضاع پر تالی مقدم کے لیے لازم نہ ہوگی، لہذا یہ صادق نہ ہوگا کہ تالی مقدم کے لیے تمام اوضاع پر لازم ہے، یہی کلیہ کا مفہوم ہے اس تقدیر پر، اور انفصال کی صورت میں اس لیے کہ بعض اوضاع ایسی بھی ہوں گی، جن کے ساتھ تالی مقدم کے منافی نہ ہوگی جیسے طرفین کا صدق، کیونکہ اس وضع پر تالی مقدم کے لیے لازم ہے، تو تالی کی نقیض مقدم کے منافی نہ ہوگی، اب اگر اس وضع پر مقدم تالی کے منافی ہو تو شکی کا نقیضین کے منافی ہونا لازم آئے گا یہ محال ہے اس لیے تالی بعض اوضاع پر مقدم کے منافی نہیں ہوگی، تو یہ صادق نہ ہوگا کہ تالی مقدم کے تمام اوضاع پر منافی ہے۔

اور اس تفسیر کو متصل لزومیہ اور منفصلہ عنادیہ کے ساتھ خاص کیا کیونکہ جو اوضاع اتفاقیہ میں معتبر ہیں مطلقاً وہ اوضاع نہیں ہیں جن کا اجتماع ممکن ہو بلکہ وہ ہیں جو نفس الامر کے اعتبار سے ہوں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اتفاقیہ کلیہ صادق نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کی طرفین میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا جو مقدم کے صدق کی تقدیر پر تالی کے صدق کو واجب کرے، لہذا مقدم کے ساتھ عدم تالی کا اجتماع ممکن ہوگا، ورنہ طرفین کے درمیان ملازمت ہو جائے گی، حالانکہ اس وضع پر تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر متحقق نہیں ہے، پس بعض ان اوضاع پر جن کا اجتماع مقدم کی وضع کیساتھ ممکن ہے تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہ ہوگی، گویا تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر ان تمام اوضاع پر صادق نہ ہوگی جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، اس لیے کلیہ اتفاقیہ صادق نہ ہوگا، اور جب آپ کلیہ کا مفہوم جان چکے تو اسی طرح متصلہ اور منفصلہ کا جزئیہ ہونا مقدم و تالی کے جزئی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ازمان و احوال کے جزئی ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں تک کہ اتصال و انفصال کا حکم بعض ازمان اور بعض اوضاع مذکورہ پر ہوگا، جیسے قد یكون اذا كان الی حیوانا کان انسانا کیونکہ حیوان کے لیے انسانیت کے لزوم کا حکم حیوان کے ناطق ہونے کی تقدیر پر ہے اور جیسے قد یكون اما ان یكون هذا الی نامیا او جمادا، کیونکہ ان دونوں میں عناد کا حکم شکی کے عنصریات میں سے ہونے کی تقدیر پر ہے، اور شرطیہ کا مخصوص ہونا بعض ازمان و احوال کی تعیین سے ہوتا ہے، جیسے ان جنتی الیوم اگر متبک، اور شرطیہ کا مہملہ ہونا ازمان و احوال کو مطلق رکھنے سے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ شرطیہ میں اوضاع و ازمان جملیہ میں افراد کے درجہ میں ہیں، تو جیسے جملیہ میں اگر حکم فرد معین پر ہو تو وہ مخصوص ہوتا ہے، اور اگر فرد معین پر نہ ہو تو اگر حکم کی مقدار بیان کر دی جائے کہ کل افراد پر ہے یا بعض پر، تو وہ محصور ہوتا ہے ورنہ مہملہ، ایسے ہی شرطیہ میں اگر اتصال و انفصال کا حکم وضع معین پر ہو تو وہ مخصوص ہوگا، اور اگر وضع معین پر نہ ہو تو اگر حکم کی مقدار بیان کر دی جائے کہ وہ تمام اوضاع پر ہے یا بعض پر تو وہ محصور ہوگا، ورنہ مہملہ۔

اور موجب کلیہ کا سور متصلہ میں کما، مہما اور متی ہے، جیسے کَلِمَا یا مہما یا متی کانت الشمس طالعة فالنہار موجود اور منفصلہ میں دائمہ ہے جیسے دائمہ اما ان یكون الشمس طالعة او لا یكون النہار موجود اور سالہ کلیہ کا سور دونوں (متصلہ، منفصلہ) میں لیس البتہ ہے، متصلہ میں جیسے لیس البتہ اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود اور منفصلہ میں جیسے لیس البتہ اما ان یكون الشمس طالعة او لا یكون اللیل موجود اور سالہ جزئیہ کا سور دونوں میں قد یكون ہے، جیسے قد لا یكون اذا کانت الشمس طالعة کان اللیل موجود، اور قد لا یكون اما ان یكون الشمس طالعة او یكون اللیل موجود اور سالہ جزئیہ کا سور دونوں میں قد لا یكون ہے، جیسے قد لا یكون اذا کانت الشمس طالعة کان اللیل موجود، اور قد لا یكون اما ان یكون الشمس طالعة او یكون اللیل موجود اور سالہ جزئیہ کا سور پر حرف سلب داخل کرنے کے ساتھ جیسے لیس کَلِمَا، لیس مہما، اور لیس متی متصلہ میں، اور لیس دائمہ منفصلہ میں، کیونکہ جب ہم یہ کہیں کہ کَلِمَا کان کذا، کان کذا تو اس کا مفہوم ایجاب کلی ہے، اور جب کہیں لیس کَلِمَا تو اس کے معنی لامحالہ رفع ایجاب کلی کے ہوں گے، اور جب ایجاب کلی مرتفع ہو گیا تو سلب جزئی تحقیق ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے ثابت کر چکا، اسی طرح باقی کلمات ہیں، اور لفظ لو، ان، اور اذا کا مطلق ہونا متصلہ میں، اور اما اور کا منفصلہ میں، مہملہ کے لیے ہے، جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود، اور اما ان یكون الشمس طالعة و اما ان لا یكون النہار موجود۔

شرطیہ کے کلی اور جزئی ہونے کا معیار

شارح فرماتے ہیں کہ جس طرح قضیہ حملیہ مخصوصہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، اسی طرح شرطیہ بھی ان اقسام کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور جس طرح قضیہ حملیہ کا کلی ہونا موضوع اور محمول کے کلی ہونے کے اعتبار سے نہیں ہوتا بلکہ حکم کے کلی ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے، حکم کلی ہو تو قضیہ حملیہ بھی کلی ہوتا ہے ورنہ جزئی، یہی معیار ہے شرطیہ کے کلی اور جزئی ہونے کا، شرطیہ کے مقدم اور تالی دونوں کا کلی ہونا، شرطیہ کے کلی ہونے کا معیار اور دلیل نہیں ہے، بلکہ یہاں بھی حکم کے کلی ہونے کا اعتبار ہے، چنانچہ اگر اتصال یا انفصال کا حکم کلی ہو تو شرطیہ کلی ہوگا، حکم جزئی ہو تو وہ بھی جزئی ہوگا، جیسے کَلِمَا کان زید یکتب فهو یحړک یدہ، اس کے طرفین باوجود یکہ شخصی ہیں، لیکن چونکہ اس میں اتصال کا حکم ایک کلی حکم ہے کہ جب بھی زید کا تب ہوگا تو متحرک الید بھی ہوگا، اس لیے یہ قضیہ شرطیہ کلی ہوگا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ متصل لزومیہ کی صورت میں شرطیہ اس وقت کلی ہوگا جب اس میں تالی مقدم کو تمام زمانوں میں اور تمام ان احوال میں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، لازم ہو، اور منفصلہ عنادیہ کی صورت میں شرطیہ اس وقت کلی ہوگا جب اس میں تالی مقدم کے تمام زمانوں میں اور تمام ان احوال میں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، معاند اور منافی ہو، ”اوضاع“ سے وہ امور مراد ہیں جن کا مقدم کے ساتھ اجتماع ممکن ہوتا ہے، ان کی

طرف مقدم کی نسبت کرنے سے جو احوال مقدم کو حاصل ہوں ان کو اوضاع کہتے ہیں جیسے جب یوں کہا جائے کہ ”جب زید انسان ہے تو حیوان بھی ہوگا“، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کی انسانیت کے لیے حیوانیت کا لزوم تمام اوقات و ازمان میں ثابت ہے، اسی طرح یہ لزوم ان تمام احوال میں بھی متحقق ہے جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، مثلاً زید کا کھڑا ہونا، بیٹھنا، طلوع شمس، چلنا،..... ان تمام احوال و عوارض کی صورت میں انسانیت کے لیے حیوانیت کا ثبوت لازمی طور پر ثابت ہے، ان تمام احوال کو زید کی انسانیت کے ”اوضاع“، کہا جائے گا۔

”اوضاع“، کے ساتھ ”امکان“، کی قید کا فائدہ

اس لفظ ”اوضاع“، کے ساتھ ”امکان“، کی قید لگائی کہ ایسی اوضاع ہوں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، کیونکہ اگر اوضاع کے ساتھ یہ قید ملحوظ نہ ہو بلکہ علی الاطلاق تمام اوضاع مراد ہوں خواہ وہ ممکن الاجتماع ہوں یا نہ ہوں تو پھر کوئی شرط یہ کلیہ صادق نہ ہوگا، نہ متصلہ اور نہ منفصلہ اس لیے کہ متصلہ کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تالی مقدم کے تمام اوضاع پر لازم ہے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ بعض اوضاع مفروضہ ایسی ہو سکتی ہیں جن میں تالی مقدم کو لازم نہ ہو، تو جب بعض اوضاع میں تالی مقدم کو لازم نہ ہوگی تو متصلہ لزوم یہ کلیہ صادق نہ ہوگا جیسے مقدم کی اوضاع مفروضہ میں سے ”عدم تالی“، اور ”عدم لزوم تالی“، یہ دو وضعیں ہیں، جب ان دو وضعوں میں سے کسی ایک پر مقدم کو فرض کیا جائے تو مقدم ان میں عدم تالی یا عدم لزوم تالی کو مستلزم ہوگا، اور اس خاص تقدیر پر تالی مقدم کو لازم نہ ہوگی، کیونکہ اگر اس خاص وضع یعنی عدم تالی یا عدم لزوم تالی کی صورت میں مقدم کے لیے تالی کو بھی ثابت کیا جائے تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ مقدم اس خاص وضع پر نقیضین کو مستلزم ہوگا، پہلی وضع یعنی عدم تالی کی صورت میں اس طرح کہ مقدم عدم تالی کو مستلزم ہے، اب اگر وہ لزوم تالی کو بھی مستلزم ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مقدم اس خاص تقدیر پر نقیضین یعنی عدم تالی اور لزوم تالی دونوں کو مستلزم ہو، یہ محال ہے، اور وضع ثانی یعنی عدم لزوم تالی کی صورت میں اس طرح کہ اگر مقدم لزوم تالی کو بھی مستلزم ہو جائے تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ مقدم اس خاص وضع پر نقیضین یعنی عدم لزوم تالی و لزوم تالی کا ملزوم ہے، اور یہ محال ہے، اس سے یہ حقیقت ثابت ہوگئی کہ تالی بعض اوضاع پر مقدم کو لازم نہیں ہوتی لہذا یہ ثابت نہ ہو سکا کہ متصلہ لزوم یہ میں تالی مقدم کے تمام اوضاع پر لازم ہے، تو ماتن نے اوضاع کے ساتھ امکان کی قید لگا کر اس قسم کی فرضی اوضاع کو خارج کر دیا۔

اسی طرح اگر اوضاع کو مطلق رکھا جائے تو پھر کوئی منفصلہ بھی صادق نہ ہوگا، اس لیے کہ منفصلہ کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تالی مقدم کے معاند ہو تمام اوضاع پر، لیکن یہ نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ بعض فرضی اوضاع ایسی ممکن ہیں کہ جن میں تالی مقدم کے معاند نہ ہو، تو جب بعض اوضاع پر تالی مقدم کے معاند نہیں ہوگی تو منفصلہ کلیہ بھی صادق نہ ہوگا جیسے اگر ”طرفین کے صدق“، کی وضع فرض کر لی جائے تو اس تقدیر پر تالی مقدم کے لیے لازم ہوگی، معاند نہیں ہوگی، اور تالی کی نقیض مقدم کے معاند ہوگی، تو اب اگر اس خاص وضع پر مقدم بھی تالی کے معاند ہو جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ شیء یعنی مقدم نقیضین یعنی لزوم تالی (جو کہ فرض صورت ہے) اور نقیض تالی کے معاند ہو، اور

یہ محال ہے، تو معلوم ہوا کہ بعض اوضاع ایسی ہو سکتی ہیں کہ جن میں تالی مقدم کے معاند نہیں ہوتی لہذا یہ ثابت نہ ہو سکا کہ ”منفصلہ میں تالی مقدم کے معاند ہوتی ہے تمام اوضاع پر، چنانچہ ماتن نے اوضاع کے ساتھ امکان کی قید لگا دی تاکہ اس قسم کی فرضی صورتیں شرطیہ کلیہ میں شامل ہی نہ ہو سکیں نہ متصلہ میں اور نہ منفصلہ میں، اس سے امکان کی قید کی افادیت ثابت ہو جاتی ہے۔

یہ تمام تر گفتگو شرطیہ متصلہ و مبیہ کلیہ اور منفصلہ عناد یہ کلیہ کے بارے میں تھی لیکن شرطیہ اتفاقیہ کے کلی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اوضاع نفس الامر کے لحاظ سے ہوں صرف ان کا ممکنہ الاجتماع ہونا کافی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس میں تمام اوضاع ممکنہ الاجتماع علی الاطلاق معتبر ہوں، خواہ وہ نفس الامر کے مطابق ہوں یا نہ ہوں تو پھر اتفاقیہ کلیہ صادق نہیں ہوگا اس لیے کہ اتفاقیہ میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہوتا ہے بغیر کسی ایسے علاقہ کے جو اس صدق کو واجب کرے، تو جب اتفاقیہ کی طرفین میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا جو مقدم کے صدق کی تقدیر پر تالی کے صدق کو واجب کرے تو پھر اس میں یہ امکان ضرور ہے کہ مقدم کے ساتھ ”عدم تالی“، کا اجتماع ہو جائے، کیونکہ یہ اجتماع اگر ممکن نہ ہو تو پھر عدم تالی مقدم کو لازم ہوگی، بہر حال اس خاص وضع پر تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہیں ہوگی، حالانکہ اتفاقیہ میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہوتا ہے، تو بعض ان اوضاع پر جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے ان میں تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہیں ہے گویا تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر ان تمام اوضاع پر جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، صادق نہ ہوئی اس لیے اتفاقیہ کلیہ بھی اس خاص وضع پر صادق نہ ہوگا لیکن شارح نے بتا دیا کہ ان اوضاع کے ممکنہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا نفس الامر کے لحاظ سے بھی ہونا اتفاقیہ کے کلی ہونے کے لیے ضروری ہے، تاکہ اس قسم کی فرضی صورتوں سے احتراز ہو سکے۔

متصلہ اور منفصلہ کے جزئی ہونے کا معیار

شارح فرماتے ہیں کہ متصلہ اور منفصلہ کا جزئی ہونا مقدم اور تالی کے جزئی ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ازمان و احوال کے جزئی ہونے کے اعتبار سے ہے، چنانچہ اگر حکم بالاتصال بعض ازمان اور بعض احوال میں ہو تو وہ متصل جزئیہ ہوگا جیسے قد یکون اذا کان الشی حیوانا کان انسانا یہ متصل جزئیہ ہے، اس میں حیوان کے لیے انسانیت کا حکم بعض ان ازمان و احوال میں ہے جبکہ وہ ناطق ہو، اسی طرح اگر حکم بالانفصال بعض ازمان اور بعض حالات میں ہو تو وہ منفصلہ عناد یہ جزئیہ ہے، جیسے قد یکون اما ان یکون هذا الشی نامیا او جمادا ان کے درمیان اس بنیاد پر عناد ہے کہ وہ شی عنصریات میں سے ہو، کیونکہ جماد کا اطلاق عنصریات پر ہوتا ہے نہ کہ فلکیات پر۔

شرطیہ کا مخصوصہ، محصورہ اور مہملہ ہونا

شرطیہ کو جب بعض ازمان اور بعض احوال کے ساتھ متعین کر دیا جائے تو وہ مخصوصہ ہو جاتا ہے، جیسے اگر تو میرے پاس ”آج“ آئے گا تو میں اکرام کروں گا اس میں وقت کی تخصیص کردی کہ میرا اکرام اس شرط پر ہوگا کہ آپ

آج ہی آئیں، اور اگر کوئی تعین نہ کی جائے بلکہ مطلق رکھا جائے تو یہ شرطیہ مہملہ ہے، جیسے اسی مثال میں جب ”آج“ کی تعین ختم کر دی جائے تو وہ مہملہ ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ شرطیہ میں اوضاع و احوال بالکل ویسے ہیں جیسے حملیہ میں افراد ہوتے ہیں، تو جیسے حملیہ میں اگر فرد معین پر حکم ہو تو وہ حملیہ مخصوصہ ہوتا ہے اور اگر فرد معین پر حکم نہ ہو بلکہ حکم کلی پر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس میں افراد کی کیت اور مقدار بیان کی گئی ہوگی کہ حکم کل افراد پر ہے یا بعض پر، یا بیان نہیں ہوگی، اگر مقدار بیان ہو تو وہ حملیہ محصورہ ہے ورنہ مہملہ، اسی طرح شرطیہ ہے، اس میں اگر اتصال و انفصال کا حکم ایک معین وضع پر ہو تو وہ شرطیہ مخصوصہ ہوگا، اور اگر وضع معین پر نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو حکم کی کیت اور مقدار بیان ہوگی کہ وہ تمام اوضاع پر ہے یا بعض پر یا حکم کی مقدار بیان نہیں ہوگی، اگر ہو تو وہ شرطیہ محصورہ ہے ورنہ شرطیہ مہملہ ہے۔

محسورات اور بعہ شرطیہ کے اسوار

متصلہ موجبہ کلیہ کے سورتین ہیں (۱) کما (۲) مہما (۳) متی، اور منفصلہ موجبہ کلیہ کا سور ”دائما“ ہے، اور سالبہ خواہ کلیہ متصل ہو یا منفصلہ دونوں کا سور ”لیس البتہ“ ہے، اور موجبہ جزئیہ متصلہ اور منفصلہ کا سور ”قد لیکن“ ہے، اور سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں ”قد لا لیکن“ ہے اسی طرح جب متصلہ موجبہ کلیہ اور منفصلہ موجبہ کلیہ کے سور پر لفظ ”لیس“ داخل کر دیا جائے یعنی لیس کما، لیس مہما، لیس متی اور لیس دائما تو وہ بھی سالبہ جزئیہ کا سور بن جاتا ہے، کیونکہ جب مثلاً کما کان کذا (کما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود) کہا جائے تو اس کا مفہوم ایجاب کلی ہے، اور جب اس پر لفظ لیس داخل کر دیا جائے تو اس کا معنی ہو جائے گا ایجاب کلی کا رفع، اور جب ایجاب کلی کا رفع تحقیق ہو جائے تو لا محالہ سلب جزئی بھی ضرور محقق ہو جاتا ہے، جیسا کہ ماقبل اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اور لفظ ”ان“، اور اذا کو جب کلیہ اور جزئیہ کے سور کے بغیر لایا جائے تو متصلہ میں مہملہ کا سور واقع ہوتے ہیں، جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود، اور ”اما“، اور ”او“، کو کلیہ اور جزئیہ کے سور کے بغیر لایا جائے تو یہ منفصلہ میں مہملہ کا سور واقع ہوتے ہیں، جیسے اما ان نکون الشمس طالعة واما ان لا نکون النہار موجود۔

قال: والشرطیة قد تتركب عن حملیتین وعن متصلتین وعن منفصلتین وعن حملیة ومتصلہ وعن حملیة ومنفصلہ وعن متصلہ ومنفصلہ وكل واحد من هذه الثلاثة الاخيرة فی المتصلہ تنقسم إلى قسمین لامتياز مقدمها عن تالیها بالطبع بخلاف المنفصلہ فإن مقدمها إنما یتمیز عن تالیها بالوضع فقط فاقسام المتصلات تسعة والمنفصلات ستة واما الأمثلة فعليك بالاستخراج عن نفسك۔

اقول: اور شرطیہ دو حملیہ، دو متصلہ، دو منفصلہ، ایک حملیہ اور متصلہ، ایک حملیہ اور منفصلہ، اور متصلہ و منفصلہ سے مرکب ہوتا ہے، اور متصلہ میں آخری تین قسموں میں سے ہر ایک دو قسموں کی طرف منقسم ہوتی ہے،

کیونکہ اس کا مقدم تالی سے بالطبع ممتاز ہوتا ہے، بخلاف منفصلہ کے کہ اس کا مقدم تالی سے صرف بالوضع ممتاز ہوتا ہے، پس متصلات کی نو قسمیں ہیں، اور منفصلات کی چھ ہیں، مثالیں آپ خود ہی نکال لیں۔

اقول: لما كانت الشرطية مركبة من قضيتين والقضية إما حملية أو متصلة أو منفصلة كان تركيبها إما من حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين أو من حملية ومتصلة أو من حملية ومنفصلة أو من متصلة ومنفصلة ولا يزيد على هذه الأقسام لكن كل واحد من الأقسام الثلاثة الأخيرة تنقسم في المتصلة إلى قسمين لأن مقدم المتصلة متميز عن تاليها بحسب الطبع أي بحسب المفهوم فإن مفهوم المقدم فيها الملزوم ومفهوم التالى اللازم ويحتمل أن يكون الشئ ملزوماً للآخر ولا يكون لازماً له فالْمُقَدِّمُ في المتصلة متعين بأن يكون مقدماً والتالى متعين بأن يكون تالياً بخلاف المنفصلة فإن مفهوم التالى فيها المعاند ومفهوم المقدم المعاند والمعاند لا بد أن يكون معانداً أيضاً لأنَّ عناد أحد الشئين للآخر في قوة عناد الآخر إياه فحال كل واحد من جزئيهما عند الآخر حال واحد وإنما عرَضَ لاحدِهما أن يكون مقدماً وللآخر أن يكون تالياً بمجرد الوضع لا بالطبع ففرق ما بين المتصلة المركبة من الحملية والمتصلة والمُقدِّم فيها الحملية وبينها والمقدم فيها المتصلة بخلاف المنفصلة المركبة منهما فالْفَرْقُ بينهما إذا كان المقدم فيها الحملية أو المتصلة وكذلك في المركبة من الحملية والمنفصلة ومن المتصلة والمنفصلة فلاجزم انقسمت الأقسام الثلاثة في المتصلة إلى القسمين دون المنفصلة فأقسام المتصلات تسعة وأقسام المنفصلات ستة.

أما امثلة المتصلات فالأول من الحمليتين كقولك كلُّ ما كان الشئ انساناً فهو حيواناً والثاني من متصلتين كقولنا كلما إن كان الشئ انساناً فهو حيوان فكلما لم يكن الشئ حيواناً لم يكن انساناً والثالث من منفصلتين كقولنا كلما كان دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً فدائماً إما أن يكون منقسماً بمتساويين أو غير منقسم والرابع من حملية ومتصلة كقولنا إن كان طلوع الشمس علّة لوجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والخامس عكسه كقولنا إن كان كلما كان الشمس طالعة فالنهار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار والسادس من حملية ومنفصلة كقولنا إن كان هذا عدداً فهو إما زوج أو فرد

والسابع بالعکس کقولنا کلما کان هذا إما زوجاً أو فرداً کان هذا عدداً والثامن من متصلةً ومنفصلةً کقولنا إن کان کلما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ فدائماً إما أن يكون الشمس طالعةً وإما أن لا يكون النهار موجودٌ أو التاسع عكس ذلك کقولنا کلما کان دائماً إما أن يكون الشمس طالعةً وإما أن لا يكون النهار موجوداً فکلما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ وامثلةً۔

المنفصلات فالاول من حملتين کقولنا إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً والثاني من متصلتين کقولنا دائماً إما أن يكون إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ وإما أن يكون إن كانت الشمس طالعةً لم يكن النهار موجوداً والثالث من منفصلتين کقولنا دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً وإما أن يكون هذا العدد لا زوجاً أو لا فرداً والرابع من حمليةً ومتصلةً کقولنا دائماً إما أن لا يكون طلوع الشمس علّةً لوجود النهار وإما أن يكون کلما كانت الشمس طالعةً کان النهار موجوداً والخامس من حمليةً ومنفصلةً کقولنا دائماً إما أن يكون هذا الشئ ليس عدداً أو إما أن يكون إما زوجاً أو فرداً والسادس من متصلةً ومنفصلةً کقولنا دائماً اما ان يكون کلما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ وإما أن يكون الشمس طالعةً وإما أن لا يكون النهار موجوداً

اقول: جب شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اور قضیہ یا حملیہ ہے، یا متصلہ ہے، یا منفصلہ، تو شرطیہ کی ترکیب دو حملیہ سے ہوگی یا دو متصلہ سے یا دو منفصلہ سے یا حملیہ و متصلہ سے یا حملیہ و منفصلہ سے یا متصلہ اور منفصلہ سے، ان اقسام پر کوئی قسم زائد نہیں ہو سکتی، (اگر کوئی ہے بھی تو وہ انہی میں داخل ہے) لیکن آخری تین قسموں میں سے ہر ایک متصلہ میں دو قسموں کی طرف منقسم ہوتی ہے، کیونکہ متصلہ کا مقدم اس کی تالی سے طبع یعنی مفہوم کے لحاظ سے ممتاز ہوتا ہے، اس لیے کہ متصلہ میں مقدم کا مفہوم ملزوم ہے، اور تالی کا مفہوم لازم ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شئ دوسری شئ کے لیے ملزوم ہو، اور اس کے لیے لازم نہ ہو، پس متصلہ میں مقدم، مقدم ہونے کی وجہ سے متعین ہے، اور تالی، تالی ہونے کی وجہ سے متعین ہے، بخلاف منفصلہ کے کیونکہ اس میں تالی کا مفہوم معاند (بالکسر) ہے اور مقدم کا مفہوم معاند (بالفتح) ہے، اور معاند (بالفتح) کا معاند (بالکسر) ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ شئیں میں سے ایک کا دوسرے کے معاند ہونا اس کے ساتھ دوسرے کے معاند ہونے کی قوت میں ہوتا ہے تو اس کے جز میں سے ہر ایک کا حال دوسرے کے لحاظ سے حال واحد ہے، اور ان میں سے ایک کا مقدم ہونا اور دوسرے کا تالی ہونا محض وضع کے اعتبار سے عارض ہے نہ کہ طبع کے اعتبار سے، پس فرق ہے اس متصلہ کے درمیان جو

حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو اور اس کا مقدم حملیہ ہو اور اس متصلہ کے درمیان جس کا مقدم متصلہ ہو، بخلاف اس منفصلہ کے جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو، کیونکہ ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا جبکہ اس میں مقدم حملیہ یا متصلہ ہو، اور یہی حال ہے اس قضیہ کا جو حملیہ و منفصلہ سے اور متصلہ و منفصلہ سے مرکب ہو تو لا محالہ متصلہ میں اقسام ثلاثہ و قسموں کی طرف منقسم ہو گئیں نہ کہ منفصلہ میں، لہذا امتصالات کی اقسام نو ہوں گی اور منفصلات کی اقسام چھ ہوں گی۔

مصلات کی مثالوں میں سے پہلی: جملتین سے مرکب کی ہے، جیسے کلما کان الشی انسانا فہو حیوان، دوم: متصلتین سے مرکب کی جیسے کلما ان کان الشی انسانا فہو حیوان، فکلما لم یکن الشی حیوانا لم یکن انسانا، سوم: منفصلتین سے مرکب کی جیسے کلما کان دائما اما ان یکون هذا العدد زوجا او فردا، فذاثما اما ان یکون منقسما بمتساویین او غیر منقسم، چہارم: حملیہ اور متصلہ سے مرکب کی جس میں مقدم حملیہ ہو جیسے ان کان طلوع الشمس علة لوجود النهار فکلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، پنجم: اس کے عکس کی جیسے ان کان کلما کان الشمس طالعة فالنهار موجود، ششم: حملیہ اور متصلہ سے مرکب کی جس میں مقدم حملیہ ہو جیسے ان کان هذا عددا فہو اما زوج او فرد، ہفتم: اس کے عکس کی جیسے کلما کان هذا اما زوجا او فردا کان هذا عددا، ثامن: متصلہ اور منفصلہ سے مرکب کی جیسے ان کان کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فذاثما اما ان یکون الشمس طالعة و اما ان لا یکون النهار موجودا، نہم: اس کے عکس کی جیسے کلما کان دائما اما ان یکون الشمس طالعة و اما ان لا یکون النهار موجودا فکلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔

اور منفصلات کی مثالوں میں سے اول: جملتین سے مرکب کی ہے، جیسے اما ان یکون هذا العدد زوجا او فردا، دوم: متصلتین سے مرکب کی جیسے دائما اما ان یکون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و اما ان یکون ان کانت الشمس طالعة لم یکن النهار موجودا، سوم: منفصلتین سے مرکب کی جیسے دائما اما ان یکون هذا العدد زوجا او فردا، و اما ان یکون هذا العدد لا زوجا او لا فرد، چہارم: حملیہ اور متصلہ سے مرکب کی جیسے دائما اما ان لا یکون طلوع الشمس علة لوجود النهار، و اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا، پنجم: حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہونے کی جیسے دائما اما ان یکون هذا الشی لیس عددا، و اما ان یکون اما زوجا او

فردا، ششم: متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہونے کی جیسے دائما اما ان یکون کلمہ کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، واما ان یکون الشمس طالعة واما ان لا یکون النهار موجودا۔

شرطیہ کی ترکیب کن قضایا سے ہوتی ہے

شارح فرماتے ہیں کہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اور قضیہ یا حملیہ ہوگا یا متصلہ یا منفصلہ، لہذا شرطیہ کی ترکیب یا تو دو حملیہ سے یا دو متصلہ سے یا دو منفصلہ سے یا ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے یا ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے، یا ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے ہوگی، بس یہی اس کی ترکیب کی صورتیں ہیں، اور ہوں بھی تو وہ انہیں میں داخل ہیں، البتہ شرطیہ متصلہ میں تین صورتیں مزید نکلی ہیں جو آخری تین اقسام میں سے ہر ایک کو دو قسموں کی طرف منقسم کرنے سے حاصل ہوتی ہیں (۱) مقدم متصلہ اور تالی حملیہ ہو (۲) مقدم منفصلہ اور تالی حملیہ ہو (۳) مقدم منفصلہ اور تالی متصلہ ہو، یہ تین قسمیں آخری تین (حملیہ، متصلہ، حملیہ، منفصلہ، متصلہ، منفصلہ) قسموں کے عکس لغوی سے حاصل ہوئی ہیں، یہ صرف متصلہ میں ہوں گی، منفصلہ میں نہیں ہو سکتیں، متصلہ میں اس لیے ہو سکتی ہیں کہ متصلہ کے مقدم و تالی دونوں مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، چنانچہ مقدم کا مفہوم ملزوم ہوتا ہے، اور تالی کا لازم ہوتا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ ایک شے دوسری شے کی ملزوم ہو، اور اس کے لیے لازم نہ ہو، تو متصلہ میں مقدم، مقدم ہونے کی وجہ سے اور تالی، تالی ہونے کی وجہ سے متعین ہوتی ہے، اب اگر متصلہ میں مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم بنا دیا جائے تو لازم کو ملزوم اور ملزوم کو لازم بنانا لازم آتا ہے، جو محال ہے، جب متصلہ میں مقدم بھی متعین ہوتا ہے اور تالی بھی متعین ہوتی ہے، اس لیے آخری تین قسموں کے عکس لغوی سے جو تین قسمیں حاصل ہوتی ہیں، ان کا اعتبار صرف متصلہ میں ہوگا، منفصلہ میں ان کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ منفصلہ کے مقدم اور تالی کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، صرف ذکر میں اتنا امتیاز ہوتا ہے کہ جو پہلے مذکور ہو اس کو مقدم اور جو بعد میں مذکور ہو اس کو تالی کہتے ہیں، لیکن معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ منفصلہ میں ”معاندت“، کا حکم ہے، اور یہ باب مفاعلہ ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے لہذا منفصلہ کے مقدم اور تالی میں سے ہر ایک معاند (اسم فاعل) بھی ہے اور ہر ایک معاند (اسم مفعول) بھی ہے، کیونکہ جو معاند (اسم فاعل) ہو وہ معاند (اسم مفعول) بھی ضرور ہوتا ہے اور اس کے برعکس بھی، اس لیے آخری تین قسموں کے عکس لغوی سے جو مزید تین قسمیں حاصل ہوتی ہیں وہ منفصلہ میں جاری نہیں ہو سکتیں۔

مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ وہ متصلہ جس کا مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو، اور وہ متصلہ جس کا مقدم متصلہ اور تالی حملیہ ہو، ان دونوں میں فرق ہے، اول میں مقدم حملیہ ملزوم ہے اور تالی متصلہ لازم ہے، اور ثانی میں مقدم متصلہ ملزوم ہے اور تالی حملیہ لازم ہے، لیکن وہ منفصلہ جس کا مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو، یا جس کا مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ ہو، یا جس کا مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو، ان کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، بس جو

پہلے مذکور ہو اس کو مقدم اور جو بعد میں مذکور ہو اس کو تاہی بنا دیا جاتا ہے، وہ زائد تین قسمیں جن کا متصل میں اعتبار ہوتا ہے، ان کا منفصلہ میں اعتبار نہیں ہے، تو اس لحاظ سے شرطیہ متصل کی ترکیب کی نو اقسام ہو جاتی ہیں، اور شرطیہ منفصلہ کی چھ ہی رہتی ہیں، متصل کی نو اقسام: (۱) دو جملیہ سے مرکب ہو (۲) دو متصل سے مرکب ہو (۳) دو منفصلہ سے مرکب ہو (۴) ایک جملیہ اور ایک متصل سے (۵) ایک متصل اور ایک جملیہ سے (۶) ایک جملیہ اور ایک منفصلہ سے (۷) ایک منفصلہ اور ایک جملیہ سے (۸) ایک متصل اور ایک منفصلہ سے (۹) ایک منفصلہ اور ایک متصل سے، اور منفصلہ کی چھ اقسام: (۱) دو جملیہ سے مرکب ہو (۲) دو متصل سے (۳) دو منفصلہ سے (۴) ایک جملیہ اور ایک متصل سے (۵) ایک جملیہ اور ایک منفصلہ سے (۶) ایک متصل اور ایک منفصلہ سے، ان تمام اقسام کی مثالیں ترجمہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

قال: الفصل الثالث في احكام القضايا وفيه اربعة مباحث البحث الاول في التناقض وحدوة بانه اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة

فصل سوم قضایا کے احکام میں ہے، اور اس میں چار بحثیں ہیں، پہلی بحث تناقض میں ہے، اور اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ وہ اپنی ذات کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرے کہ ان میں سے ایک قضیہ صادق ہے، اور دوسرا کاذب۔

اقول: لَمَّا فَرَّغَ مِنْ تَعْرِيفِ الْقَضِيَّةِ وَاقْسَامِهَا شَرَعَ فِي لَوْ أَحَقَّهَا وَاحْكَامِهَا وَابْتَدَأَ مِنْهَا بِالتَّنَاقُضِ لِتَوْقُفِ مَعْرِفَةِ غَيْرِهِ مِنَ الْاِحْكَامِ عَلَيْهِ وَهُوَ اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِالْاِيجَابِ وَالسَّلْبِ بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِدَاثِهِ صَدَقَ أَحَدُهُمَا وَكَذَبَ الْآخَرَى كَقَوْلِنَا زَيْدٌ اِنْسَانٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِاِنْسَانٍ فَانَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ بِالْاِيجَابِ وَالسَّلْبِ اخْتِلَافًا يَقْتَضِي لِدَاثِهِ اَنْ يَكُونَ الْاُولَى صَادِقَةً وَالْآخَرَى كَاذِبَةً فَالْاِخْتِلَافُ جَنْسٌ بَعِيدٌ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ بَيْنَ قَضِيَّتَيْنِ وَقَدْ يَكُونُ بَيْنَ مُفْرَدَيْنِ كَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَقَدْ يَكُونُ بَيْنَ قَضِيَّةٍ وَمُفْرَدٍ فَقَوْلُهُ قَضِيَّتَيْنِ يُخْرِجُ غَيْرَ الْقَضِيَّتَيْنِ وَاخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ إِمَّا بِالْاِيجَابِ وَالسَّلْبِ وَإِمَّا بغيرِهِمَا كَاخْتِلَافِهِمَا بَاَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا حَمَلِيَّةً وَالْآخَرَى شَرْطِيَّةً أَوْ مُتَصِلَةً وَمُنْفَصِلَةً أَوْ مَعْدُولَةً وَمَحْصَلَةً فَقَوْلُهُ بِالْاِيجَابِ وَالسَّلْبِ يُخْرِجُ الْاِخْتِلَافَ بغيرِ الْاِيجَابِ وَالسَّلْبِ وَالْاِخْتِلَافُ بِالْاِيجَابِ وَالسَّلْبِ قَدْ يَكُونُ بِحَيْثُ يَقْتَضِي اَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا صَادِقَةً وَالْآخَرَى كَاذِبَةً وَقَدْ يَكُونُ بِحَيْثُ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ سَاكِنٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ فَانَّهُمَا قَضِيَّتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ اِيجَابًا وَسَلْبًا لَكِنْ اخْتِلَافُهُمَا لَا يَقْتَضِي صَدَقَ أَحَدُهُمَا وَكَذَبَ الْآخَرَى بَلْ هُمَا صَادِقَتَانِ فَقِيْدَ بَقَوْلِهِ بِحَيْثُ

یقتضی لِيُخْرَجَ الاختلاف الغير المقتضى والاختلاف المقتضى إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُقْتَضِيًا لِدَاتِهِ وَصُورَتِهِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ بَلْ بِوَاسِطَةٍ أَوْ بِخُصُوصِ الْمَادَّةِ إِمَّا الْوَاسِطَةَ فَكَمَا فِي إيجاب قضية سلب لَزِمَ مَسَاوِي كَقَوْلِنَا زَيْدٌ إِنْسَانٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِنَاطِقٍ فَلَأَنَّ الاختلاف بينهما إِنَّمَا يَقْتَضِي صَدَقَ أَحَدُهُمَا وَكَذَبَ الْآخَرَى إِمَّا لِأَنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ لَيْسَ بِنَاطِقٍ فِي قُوَّةِ قَوْلِنَا زَيْدٌ إِنْسَانٌ وَإِمَّا لِأَنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ إِنْسَانٌ فِي قُوَّةِ قَوْلِنَا زَيْدٌ نَاطِقٌ وَأَمَّا خُصُوصُ الْمَادَّةِ فَكَمَا فِي قَوْلِنَا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَيَوَانٍ وَقَوْلِنَا بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ فَإِنَّ إختلافَهُمَا بِالْإيجابِ وَالسلبِ يَقْتَضِي صَدَقَ أَحَدُهُمَا وَكَذَبَ الْآخَرَى لَا بِصُورَتِهِ وَهِيَ كَوْنُهُمَا كِلَيْتَيْنِ أَوْ جَزئِيَّتَيْنِ بَلْ بِخُصُوصِ الْمَادَّةِ وَاللَّزِمَ ذَلِكَ فِي كُلِّ كِلَيْتَيْنِ أَوْ جَزئِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ بِالْإيجابِ وَالسلبِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنْ قَوْلِنَا كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ كِلَيْتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ إيجابًا وَسلبًا وَإختلافُهُمَا لَا يَقْتَضِي صَدَقَ أَحَدُهُمَا وَكَذَبَ الْآخَرَى بَلْ هُمَا كَاذِبَتَانِ وَكَذَلِكَ قَوْلُنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ جَزئِيَّتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ بِالْإيجابِ وَالسلبِ وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا صَادِقَةٌ وَالْآخَرَى كَاذِبَةٌ بَلْ هُمَا صَادِقَتَانِ بِخِلَافِ قَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ فَإِنَّ إختلافَهُمَا يَقْتَضِي لِدَاتِهِ وَصُورَتِهِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا صَادِقَةٌ وَالْآخَرَى كَاذِبَةٌ حَتَّى أَنْ الْإختلافِ بِالْإيجابِ وَالسلبِ بَيْنَ كُلِّ قَضِيَّةٍ كَلِيَّةٍ وَجَزئِيَّةٍ يَقْتَضِي ذَلِكَ

اقول: جب ماتن قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام سے فارغ ہو گئے تو اس کے لواحق اور اس کے احکام کو شروع کر رہے ہیں، اور ابتداء تناقض سے کی ہے کیونکہ دیگر تمام احکام کی معرفت اس پر موقوف ہے، اور وہ (تناقض) دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ وہ ان میں سے ایک کے لذاتہ صادق ہونے اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرے، جیسے زید انسان اور زید لیس بانسان کیونکہ یہ دونوں ایجاب و سلب میں مختلف ہیں، اور اختلاف بھی ایسا کہ اس کی ذات یہ چاہتی ہے کہ پہلا صادق ہو اور دوسرا کاذب ہو، پس لفظ ”اختلاف“ جنس بعید ہے، کیونکہ یہ کبھی دو قضیوں میں ہوتا ہے اور کبھی دو مفردوں میں، جیسے سماء اور ارض، اور کبھی ایک قضیہ اور ایک مفرد میں ہوتا ہے (جیسے زید قائم و عمرو، عمرو کی طرف کسی چیز کی نسبت کے بغیر) تو ماتن کا قول ”قضیتین“، غیر قضیتین کو نکال دیتا ہے، اور قضیہ کا اختلاف یا تو ایجاب و سلب میں ہوگا یا اس کے علاوہ میں جیسے ان دونوں کا اختلاف بایں طور کہ ایک حملیہ ہو، دوسرا شرطیہ، یا ایک متصل ہو اور ایک منفصلہ، یا ایک معدولہ ہو اور ایک محصلہ، لہذا ماتن کے قول ”بالا یجاب والسلب“، نے اس اختلاف کو خارج کر دیا، جو ایجاب و سلب کے علاوہ ہو، اور ایجاب و سلب کا

اختلاف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ایک قضیہ کے صادق اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ اس کا تقاضا نہیں کرتا جیسے زید ساکن اور زید لیس بمحرک کیونکہ یہ دونوں قضیے ایجاب اور سلب مختلف ہیں، لیکن ان کا اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کو نہیں چاہتا، بلکہ یہ دونوں صادق ہیں، پس ماتن نے ”بحیث یقتضی“ کی قید لگا دی تا کہ وہ اختلاف نکل جائے جو غیر مقتضی ہو، پھر اختلاف مقتضی کبھی اپنی ذات اور صورت کی وجہ سے تقاضا کرتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، بلکہ بالواسطہ یا مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہوتا ہے، واسطہ جیسے قضیہ کے ایجاب اور اس کے لازم مساوی کے سلب میں ہوتا ہے، مثلاً زید انسان اور زید لیس بنا طق کیونکہ ان کے درمیان اختلاف جو ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے، وہ یا تو اس لیے ہے، کہ ہمارا قول زید لیس بنا طق، یہ زید لیس بانسان کی قوت میں ہے، اور یا اس لیے کہ ہمارا قول زید انسان، یہ زید ناطق کی قوت میں ہے، اور مادہ کا خصوص جیسے کل انسان حیوان اور لاشی من الانسان بحیوان، اسی طرح بعض الانسان حیوان اور بعض الانسان لیس بحیوان میں ہے، کیونکہ ان کا ایجابی و سلبی اختلاف جو ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے وہ بصورتہ یعنی ان کے کلی یا جزئی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے، ورنہ یہ ہر ایسی دو کلیوں اور دو جزئیوں میں ضروری ہوگا جو ایجاب و سلب میں مختلف ہوں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ ہمارا قول کل حیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان دو کلیاں ہیں، جو ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن ان کا اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ یہ دونوں کاذب ہیں، اسی طرح ہمارا قول بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان دو جزئیہ ہیں، جو ایجاب و سلب میں مختلف ہیں، لیکن ایک صادق اور دوسری کاذب نہیں بلکہ دونوں صادق ہیں، بخلاف ہمارے قول بعض الحیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان کے کیونکہ ان دونوں کا اختلاف اپنی ذات اور صورت کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان میں ایک صادق اور دوسرا کاذب ہو، یہاں تک کہ ایجاب و سلب کا اختلاف ہر کلی اور جزئی کے درمیان اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔

تناقض کی تعریف اور اس کے فوائد و قیود

فصل ثالث قضایا کے احکام سے متعلق ہے، اور اس فصل میں چار مباحث ہیں، پہلی بحث تناقض میں ہے، دوسری عکس مستوی میں، تیسری عکس نقیض میں اور چوتھی تلازم شرطیات میں ہے، لیکن ماتن قضیہ اور اس کی اقسام کے بیان سے فراغت کے بعد اب اس کے لواحق اور احکام شروع کر رہے ہیں، ”لواحق“ سے مراد وہ قضایا ہیں جن کو نقیض، عکس نقیض اور تلازم شرطیہ کہا جاتا ہے، اور ”احکام“ سے مراد ان کے معانی مصدر یہ ہیں، یعنی قضیتین کے درمیان تناقض، تعاکس اور تلازم کا ہونا، لیکن ان میں سے ماتن نے سب سے پہلے تناقض کو بیان کیا ہے کیونکہ عکس

مستوی، عکس نقیض اور تلازم کے دلائل کی شناخت قضایا کی نقیض کے اخذ پر اور اس کے علم پر موقوف ہوتی ہے۔

تناقض کی تعریف: ”ہو اختلاف القہیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی لذلک صدق احدہما وکذب الاخری،، تناقض: اس اختلاف کو کہتے ہیں جو دو قضیوں کے درمیان ایجاب و سلب کے اعتبار سے ہو، اور اپنی ذات کی وجہ سے ایک کے صادق ہونے اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرے، جیسے زید انسان اور زید لیس بانسان ان میں تناقض ہے، ان میں لامحالہ ایک صادق اور ایک کاذب ہوگا، دونوں نہ تو جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے، اور نہ دونوں اٹھ سکتے ہیں، اس لیے کہ ارتقاء نقیضین بھی محال ہے، فوائد و قیود: (۱) تعریف میں لفظ ”اختلاف“، جنس بعید ہے، جنس بعید کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس کے کئی جواب واقع ہو سکتے ہیں، اور یہاں بھی چونکہ اختلاف کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، اس لیے شارح نے اس کو جنس بعید کہہ دیا، یہ اختلاف تین طرح کا ہو سکتا ہے:

(i) یہ اختلاف کبھی دو قضیوں کے درمیان ہوتا ہے، جیسے پہلے مثال گذر چکی ہے۔

(ii) اور کبھی دو مفردوں کے درمیان ہوتا ہے جیسے آسمان اور زمین، یا جیسے زید اور خالد۔

(iii) اور کبھی ایک قضیہ اور ایک مفرد کے درمیان ہوتا ہے جیسے زید قائم و عمرو۔

(۲) تعریف میں لفظ ”قہیتین“، دوسری قید ہے، اس سے اختلاف کی دوسری اور تیسری صورت نکل جاتی ہے، جن میں اختلاف دو قضیوں کے درمیان نہیں ہوتا بلکہ دو مفردوں یا ایک قضیہ اور ایک مفرد کے درمیان ہوتا ہے۔

(۳) ”اختلاف قہیتین“، کی دو صورتیں ہیں یا تو یہ ایجاب و سلب کے لحاظ سے ہوگا اور یا ان میں سے ایک کے حملیہ، اور دوسرے کے شرطیہ، یا ایک کے متصل اور ایک کے منفصلہ، یا ایک کے معدولہ اور ایک کے مخلصہ ہونے کی وجہ سے ہوگا، لیکن تعریف میں جب ”بالایجاب والسلب“، کہا تو اس سے اختلاف کی دوسری صورت خارج ہوگئی، اور مطلب یہ ہوگا کہ تناقض میں قہیتین کا اختلاف صرف ایجاب و سلب کے لحاظ سے معتبر ہوتا ہے۔

(۴) ایجاب و سلب کے لحاظ سے جو اختلاف ہوتا ہے، اس کی بھی دو صورتیں ہیں، کبھی تو یہ اختلاف ایک کے صادق اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی یہ تقاضا نہیں کرتا، مثلاً جب کہا جائے زید ساکن، اور زید لیس بمتحرك، یہ دو قضیے اگرچہ آپس میں ایجاب و سلب کے لحاظ سے مختلف ہیں، لیکن یہ اختلاف ایسا نہیں جس کی وجہ سے یہ ایک کے صادق ہونے کا اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرے بلکہ یہ دونوں صادق ہیں کیونکہ جو ساکن ہوگا وہ متحرك بھی نہیں ہوگا اور کبھی دونوں کاذب بھی ہوتے ہیں، تو جب ایجاب و سلب کے لحاظ سے اختلاف کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، اس لیے ماتن نے تعریف میں ایک قید لگا دی، چنانچہ فرمایا ”بحیث یقتضی لذلک“، کہ یہ اختلاف اپنی ذات کی وجہ سے ایک کے صادق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، اس قید سے وہ اختلاف جو ایسا تقاضا نہیں کرتا، خارج ہو جاتا ہے۔

تناقض میں کونسا اختلاف مراد ہوتا ہے؟

وہ اختلاف جو ایک قضیہ کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے، اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) یہ اختلاف اپنی ”ذات“ کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے جیسے زید قائم اور زید لیس بقائم، ان میں ذاتی اختلاف ہے، ان کا موضوع بھی ایک ہے اور محمول بھی، اور ایجاب و سلب کے لحاظ سے اختلاف بھی موجود ہے، لہذا ان میں تناقض ہے اور تناقض کے تحقق کے لیے یہ ”ذاتی اختلاف“ ہی معتبر ہوتا ہے۔

(۲) یہ اختلاف شی کے لازم مساوی کے واسطے سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک قضیہ میں ایجاب ہو اور دوسرے میں اس کے لازم مساوی کا سلب ہو جیسے زید انسان اور زید لیس بناطق، یہ دو قضیے ایسے ہیں کہ ان میں سے پہلے قضیہ میں ایجاب ہے، اور دوسرے میں شی یعنی انسان کے لازم مساوی یعنی ناطق کا سلب ہے، اور دونوں کے درمیان ایسا اختلاف پایا جا رہا ہے کہ جو ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے، لیکن یہ لذاتہ اختلاف نہیں ہے بلکہ لازم مساوی کے واسطے سے ہے، کیونکہ ناطق اور انسان دونوں مساوی ہیں، اس لیے ناطق کی نفی سے انسان کی نفی ہوگی، اور انسان کی نفی سے ناطق کی نفی ہوگی، یہی وجہ ہے کہ زید انسان اور زید لیس بناطق میں دوسرا قضیہ زید لیس بانسان کی قوت میں ہے، یا یوں کہیے کہ پہلا قضیہ زید انسان، زید ناطق کی قوت میں ہے، تو گویا معنایہ قضیے یوں ہو گئے زید انسان اور زید لیس بانسان، یا زید ناطق اور زید لیس بناطق، تو یہاں چونکہ یہ اختلاف امر مساوی یعنی ناطق کے واسطے سے اس بات کا تقاضا کر رہا ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور ایک کاذب ہو اس لیے اس کو بالواسطہ کہا، لیکن تناقض کے تحقق کیلئے یہ اختلاف معتبر نہیں ہے چنانچہ لذاتہ کہہ کر ماتن نے اس اختلاف کو خارج کر دیا۔

(۳) یہ اختلاف ”خصوص مادہ“ کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، ”خصوص مادہ“ کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں محمول و شئوع سے اعم ہو، جیسے کل انسان حیوان ولاشی من الانسان بحیوان، اور بعض الانسان حیوان و بعض الانسان لیس بحیوان، ان قضایا کا اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا ضرور کر رہا ہے، لیکن دونوں کے کلی یا دونوں کے جزئی ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ خصوص مادہ یعنی موضوع سے محمول کے اعم ہونے کی وجہ سے یہ تقاضا کر رہا ہے، کیونکہ اگر یوں کہا جائے کہ یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا اس بناء پر کر رہا ہے کہ یہ دونوں کلی ہیں یا دونوں جزئی ہیں تو پھر اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر دو کلیتین یا ہر دو جزئیتین جو ایجاب و سلب کے لحاظ سے مختلف ہوں، تو ان کے درمیان تناقض ہو یعنی ان میں یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ کبھی دونوں قضیے کلیہ کاذب ہوتے ہیں جیسے کل حیوان انسان اور لاشی من الحيوان بانسان یہ دونوں قضیے کلیہ ہیں اور ان میں ایجاب و سلب کے لحاظ سے اختلاف موجود ہے، لیکن یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ یہ دونوں ہی

کاذب ہیں، اسی طرح دونوں قضیہ جزئیہ بھی کبھی صادق ہوتے ہیں جیسے بعض الحیو ان انسان اور بعض الحیو ان لیس بانسان، دونوں جزئیہ ہیں جو ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ضرور ہیں، لیکن یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہیں کر رہا بلکہ یہ دونوں صادق ہیں، تو معلوم ہوا کہ دو قضیوں کے درمیان محض کلیتین یا جزئیتین کی وجہ سے ایجاب و سلب کا یہ اختلاف ایک کے صدق اور ایک کے کذب کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ ”خصوص مادہ“ کی وجہ سے یہ اختلاف اس بات کا تقاضا کرتا ہے، لیکن ”خصوص مادہ“، کا یہ اختلاف بھی تناقض کے تحقق کیلئے معتبر نہیں ہے، چنانچہ ماتن نے تناقض کی تعریف میں ”لذاتہ“، کہہ کر اختلاف بالواسطہ اور اختلاف بخصوص مادہ دونوں کو خارج کر دیا۔

البتہ اگر قضیتین میں کمیت (کلیت و جزئیت) کے اعتبار سے اختلاف ہو تو پھر ان میں تناقض ہوگا جیسے بعض الحیو ان انسان اور لاشی من الحیو ان بانسان، یہ اختلاف اپنی ذات کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کر رہا ہے، لہذا ان میں تناقض ہے، اور ہر وہ اختلاف جو ایجاب و سلب کے لحاظ سے ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان ہو وہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان میں ایک صادق اور ایک کاذب ہو، یہی تناقض ہے۔

قال: وَلَا يَتَحَقَّقُ التَّنَاقُضُ فِي الْمَخْصُوصَتَيْنِ إِلَّا عِنْدَ اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ وَيَنْدَرُجُ فِيهِ وَحْدَةُ الشَّرْطِ وَالْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَعِنْدَ اتِّحَادِ الْمَحْمُولِ وَيَنْدَرُجُ فِيهِ وَحْدَةُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْإِضَافَةِ وَالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَفِي الْمَخْصُوصَتَيْنِ لَا بُدَّ مَعَ ذَلِكَ مِنَ الْإِخْتِلَافِ بِالْكَمِّيَّةِ لِصَدَقِ الْجَزَيْتَيْنِ وَكَذَبِ الْكَلَيْتَيْنِ فِي كُلِّ مَادَّةٍ يَكُونُ فِيهَا الْمَوْضُوعُ أَعْمَ مِنَ الْمَحْمُولِ وَلَا بُدَّ فِي الْمَوْجَّهَتَيْنِ مَعَ ذَلِكَ مِنْ إِخْتِلَافِ الْجِهَةِ لَصَدَقِ الْمُمَكِّنَتَيْنِ وَكَذَبِ الضَّرُورَتَيْنِ فِي مَادَّةِ الْإِمْكَانِ

قال: اور مخصوصیتین میں تناقض متحقق نہیں ہوتا مگر موضوع کے اتحاد کے وقت، اور اس میں وحدت شرط جزء اور کل داخل ہے، اور محمول کے اتحاد کے وقت، اور اس میں زمان، مکان، اضافت، قوت اور فعل کی وحدت داخل ہے، اور مخصوصیتین میں اس کے ساتھ کمیت میں مختلف ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ دونوں جزئیاں صادق اور دونوں کلیاں کاذب ہوتی ہیں ہر ایسے مادہ میں جس میں موضوع محمول سے اعم ہو اور موجہتین میں اس کے ساتھ اختلاف جہت بھی ضروری ہے، کیونکہ امکان کے مادہ میں ممکنیتین صادق اور ضرورتین کاذب ہوتے ہیں۔

اقول: الْقَضِيَّتَانِ الْمُخْتَلِفَتَانِ بِالْإِجَابِ وَالسَّلْبِ إِثْمَا مَخْصُوصَتَانِ أَوْ مَحْصُورَتَانِ لِأَنَّ الْمَهْمَلَاتِ لِكُونِهَا فِي قُوَّةِ الْجَزْئِيَّاتِ مِنَ الْمَحْصُورَاتِ فِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ كَانَتَا مَخْصُوصَتَيْنِ فَالتَّنَاقُضُ لَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَهُمَا إِلَّا بَعْدَ تَحَقُّقِ ثَمَانِي وَحِدَاتٍ فَلَا وَلِيَّ وَحْدَةٍ الْمَوْضُوعِ إِذْ لَوْ اخْتَلَفَ الْمَوْضُوعُ فِيهِمَا لَمْ تَتَنَاقَضَا لِجَوَازِ صِدْقِهِمَا وَكَذَبِهِمَا مَعًا

كقولنا زيد قائم وعمر وليس بقائم الثانية وحدة المحمول فإنه لا تناقض عند اختلاف المحمول كقولنا زيد قائم وزيد ليس بضاحك الثالثة وحدة الشرط لعدم التناقض عند اختلاف الشرط كقولنا الجسم مفرق للبصر أى بشرط كونه ابيض والجسم ليس مفرق للبصر أى بشرط كونه اسود الرابعة وحدة الكل والجزء فإنه إذا اختلف الكل والجزء لم يتناقض كقولنا الزنجى اسود أى بعضه والزنجى ليس باسود أى كليه الخامسة وحدة الزمان إذ لا تناقض إذا اختلف الزمان كقولنا زيد قائم أى ليلا وزيد ليس بنائم أى نهاراً السادسة وحدة المكان لعدم التناقض عند اختلاف المكان كقولنا زيد جالس أى فى الدار وزيد ليس بجالس أى فى السوق السابعة وحدة الاضافة فانه إذا اختلف الاضافة لم يتحقق التناقض كقولنا زيد اب أى لعمر ووزيد ليس باب أى ل بكر الثامنة وحدة القوة والفعل فإن النسبة إذا كانت فى احدى القضيتين بالفعل وفى الاخرى بالقوة لم يتناقض كقولنا الخمر فى الدن مسكر أى بالقوة والخمر فى الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهذه ثمانية شروط ذكرها القدماء ليتحقق التناقض وردّها المتأخرون إلى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول فان وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الكل والجزء أما اندراج وحدة الشرط فلأن الموضوع فى قولنا الجسم مفرق للبصر هو الجسم لا مطلقاً بل بشرط كونه ابيض والموضوع فى قولنا الجسم ليس بمفرق للبصر هو الجسم بشرط كونه اسود فاختلاف الشرط يستتبع اختلاف الموضوع فلو اتحد الموضوع اتحد الشرط وأما اندراج وحدة الكل والجزء فلأن الموضوع فى قولنا الزنجى اسود بعض الزنجى وفى قولنا الزنجى ليس باسود كل الزنجى وهما مختلفان ووحدة المحمول يندرج فيها الوجودات الباقية أما اندراج وحدة الزمان فلأن المحمول فى قولنا زيد نائم ليلاً وفى قولنا زيد ليس بنائم النائم نهاراً فاختلاف الزمان يستدعى اختلاف المحمول واما اندراج وحدة المكان والضافة والقوة والفعل فعلى ذلك القياس

وردّها الفارابى إلى وحدة واحدة وهى وحدة النسبة الحكمية حتى يكون السلب وارداً على النسبة التى ورد عليها الايجاب وعند ذلك يتحقق التناقض جزماً وانما كانت مردودة إلى تلك الوحدة لأنه إذا اختلف شئ من الامور الثمانية اختلف النسبة ضرورة أن نسبة المحمول إلى أحد الأمرين مغايرة لنسبته إلى الآخر ونسبة أحد الأمرين إلى شئ مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد الأمرين الى الآخر بشرط

مغائریۃ لنسبتہ الیہ بشرطِ آخرَ وعلیٰ هذا فمتی اتحدت النسبۃ اتحد الکُلُّ وان کانتِ القضیتان محصورتین فلا بُدُّ مع ذلك اى مع اتحادِ ہما فی الامور الثمانیۃ من اختلافِہما فی الكم اى فی الکلیۃ والجزئیۃ فإِنَّہما لو کانتا کلیتین أو جزئیتین لم تتنا قضا لِحَواِزِ کذبِ الکلیتین وصدقِ الجزئیتین فی کل مادۃ یكون الموضوعُ فیہا اعمُّ من المحمولِ کقولنا کل حیوانِ انسانٌ ولا شئٌ من الحیوانِ بانسانٍ فانہما کاذبتانِ وکقولنا بعض الحیوانِ انسانٌ وبعض الحیوانِ لیس بانسانٍ فانہما صادقتانِ فان قلتَ الجزئیتانِ إِنَّمَا تتصادقانِ لاختلافِ الموضوعِ لا لاتحادِ الكمیۃ فَإِنَّ البعضَ المحکومَ علیہ بالانسانیۃ غیرُ البعضِ المحکومِ علیہ بسلبِ الانسانیۃ فنقولُ النظرُ فی جمیعِ الاحکامِ إِنَّمَا هو اِلیٰ مفهومِ القضیۃ ولَمَّا لُوْحِظَ مفهومُ الجزئیتین وهو الایجابُ لِبعضِ الافرادِ وِالسلبُ عن البعضِ لم تَنَّا قضا وأما تعینُ الموضوعِ فامرٌ خارجٌ عن المفہومِ فان قلتَ ألیسَ اِغْتَبَرُوا وحدۃ الموضوعِ فَمَا الْحَاجۃُ اِلی اعتبارِ شرطِ اخرٍ فی المحصوراتِ قُلْتُ المرادُ بالموضوعِ الموضوعُ فی الذکرِ لا ذاتُ الموضوعِ وَاَللّٰم یکن بین الکلیۃ والجزئیۃ تناقضٌ فَإِنَّ ذاتَ الموضوعِ فی الکلیۃ جمیعُ الافرادِ وِفی الجزئیۃ بعضُہا وهدما مختلفانِ هذا کُلُّہ إذا لم یکن القضیتانِ مُوجَّهَتَینِ وأما إذا کانتا مُوجَّهَتَینِ فلا بُدُّ مع تلك الشرائطِ من شرطِ اخرٍ فی کلِّ اى فی المخصوصاتِ والمحصوراتِ وهو الاختلافُ فی الجہۃ لا نہما لو اتحدتا فی الجہۃ لم تَنَّا قضا لِکذبِ الضروریتین فی مادۃ الامکانِ کقولنا کلُّ انسانِ کاتبٌ بِالضَّرُورۃِ ولیسَ کلُّ انسانِ کاتباً بِالضَّرُورۃِ فانہما یکذبانِ لِأَنَّ اِیجابَ الکتابۃ لَشئٍ من افرادِ الانسانِ لیس بضروری ولا سلبیاً عنہ وصدقُ المُمكنَتینِ فیہما کقولنا کل انسانِ کاتبٌ بِالامکانِ ولیسَ کل انسانِ کاتباً بِالامکانِ فَقَدْ بَانَ أَنَّ اختلافَ الجہۃ لا بد منه فی الموجهاتِ۔

اقول: دو قیصے جو ایجاب و سلب میں مختلف ہوں، مخصوصہ ہوں گے یا محصورہ، کیونکہ مہملات جزئیات کی قوت میں ہونے کی وجہ سے درحقیقت محصورات میں سے ہیں، پس اگر دونوں قیصے مخصوصہ ہوں تو ان میں تناقض متحقق نہ ہوگا مگر آٹھ وحدتوں کے متحقق ہونے کے بعد، پہلی وحدت، وحدت موضوع ہے، اس لیے کہ اگر دونوں میں موضوع مختلف ہو تو وہ دونوں متناقض نہ ہونگے، کیونکہ ان دونوں کا صدق اور کذب ایک ساتھ جائز ہے، جیسے زید قائم اور عمر و لیس بقائم، دوم: وحدت محمول ہے کیونکہ محمول کے اختلاف کے وقت تناقض نہیں ہوتا جیسے زید قائم اور زید لیس بضاحک، سوم: وحدت شرط ہے کیونکہ شرط

کے اختلاف کے وقت تناقض نہیں ہوتا، جیسے الجسم مفرق للبصر یعنی اس کے سفید ہونے کی شرط کے ساتھ اور الجسم لیس بمعرق للبصر یعنی اس کے سیاہ ہونے کی شرط کے ساتھ، چہارم: وحدت جزء وکل ہے، کیونکہ جب جزء اور کل مختلف ہوں تو وہ تناقض نہ ہوں گے، جیسے زنجی سیاہ ہے یعنی اس کا بعض، اور زنجی سیاہ نہیں ہے یعنی اس کا کل، پنجم: وحدت زمان ہے، کیونکہ تناقض نہیں ہوتا جب زمانہ مختلف ہو جیسے زید سورہا ہے یعنی رات میں، اور زید نہیں سورہا یعنی دن میں، ششم: وحدت مکان ہے کیونکہ مکان کے اختلاف کے وقت تناقض نہیں ہوتا جیسے زید بیٹھا ہے یعنی گھر میں، اور زید بیٹھا نہیں یعنی بازار میں، ہفتم: وحدت اضافت ہے، کیونکہ جب اضافت مختلف ہوگی تو تناقض تحقق نہ ہوگا جیسے زید باپ ہے یعنی عمرو کا اور زید باپ نہیں ہے یعنی بکر کا، ششم: قوت و فعل کی وحدت ہے، کیونکہ جب ایک قضیہ میں نسبت بالفعل ہو اور دوسرے میں بالقوہ ہو تو وہ تناقض نہ ہوں گے جیسے شراب منکے میں نشہ آور ہے یعنی بالقوہ، اور شراب منکے میں نشہ آور نہیں ہے بالفعل، تو یہ آٹھ شرطیں ہیں جن کو قدماء نے تناقض کے تحقق کے لیے ذکر کیا ہے۔

اور متاخرین نے ان کو صرف دو وحدتوں یعنی وحدت موضوع اور وحدت محمول کی طرف لوٹا دیا، کیونکہ وحدت موضوع میں وحدت شرط اور وحدت کل و جزء داخل ہے، وحدت شرط کا مندرج ہونا تو اس لیے ہے کہ الجسم مفرق للبصر میں موضوع مطلق جسم نہیں ہے بلکہ اس کے سفید ہونے کی شرط کے ساتھ، اور الجسم لیس بمعرق للبصر میں بھی موضوع جسم ہے، مگر اس کے سیاہ ہونے کی شرط کے ساتھ، تو شرط کا اختلاف موضوع کے اختلاف کے تابع ہے، چنانچہ اگر موضوع متحد ہوگا تو شرط بھی متحد ہوگی، اور وحدت کل و جزء کا مندرج ہونا اس لیے ہے کہ الزنجی اسود میں موضوع، زنجی کا بعض حصہ ہے، اور الزنجی لیس باسود میں زنجی کا کل ہے، یہ دونوں مختلف ہیں، اور وحدت محمول میں باقی وحدتیں داخل ہیں، وحدت زمان کا داخل ہونا تو اس لیے ہے کہ زید نام میں محمول ”النام لیلا“ ہے، اور زید لیس بنام میں (محمول) النام نھارا ہے تو زمان کا اختلاف، محمول کے اختلاف کا تقاضا کرتا ہے اور مکان، اضافت اور قوت و فعل کی وحدت کا داخل ہونا اسی قیاس پر ہے۔

اور فارابی نے اس کو ایک وحدت کی طرف لوٹا دیا، اور وہ نسبت حکمیہ کی وحدت ہے، یہاں تک کہ اس نسبت پر سلب وارد ہوگا جس پر ایجاب وارد ہوا ہے، اور اس وقت تناقض یقیناً تحقق ہوگا، اور ان کا اس ایک وحدت کی طرف مردود ہونا اس لیے ہے کہ جب امور ثمانیہ میں سے کوئی شی مختلف ہوگی تو نسبت بھی مختلف ہوگی، کیونکہ محمول کی نسبت امرین میں سے ایک کی طرف، اس کی دوسرے امر کی طرف نسبت کے ضروری طور پر مغایر ہے، اور احدا الامرین کی نسبت کسی شی کی طرف، اس شی کی طرف شی آخر کی نسبت کے مغایر ہے، اور احدا الامرین کی نسبت امر آخر کی طرف کسی شرط کے ساتھ، اس کی طرف نسبت کی شرط

آخر کے ساتھ مغایر ہے، اس لیے جب نسبت متحد ہوگی تو تمام امور متحد ہوں گے، اور اگر دونوں قضیے محصورہ ہوں تو ان کا امور ثنائیہ میں متحد ہونے کے ساتھ ساتھ کلیت و جزئیت میں مختلف ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ دونوں کلیہ یا جزئیہ ہوں تو متناقض نہ ہوں گے کیونکہ دونوں کلیہ کا کاذب ہونا اور دونوں جزئیہ کا صادق ہونا ممکن ہے ہر ایسے مادہ میں جس میں موضوع محمول سے اعم ہو جیسے کل حیوان انسان اور لاشی من الحیوان انسان، یہ دونوں کاذب ہیں، اور جیسے بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس انسان یہ دونوں جزئیہ صادق ہیں۔

اگر آپ کہیں کہ دونوں جزئیہ اختلاف موضوع کی وجہ سے صادق ہیں نہ کہ کیمیت کے اتحاد کی وجہ سے، اس لیے کہ بعض کے وہ افراد جن پر انسانیت کا حکم لگایا گیا ہے، ان بعض افراد کا غیر ہیں جن پر انسانیت کے سلب کا حکم ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ تمام احکام میں قضیہ کے مفہوم کا اعتبار ہے، اور جب جزئیت کے مفہوم کا لحاظ کیا جائے، جو بعض افراد کے لیے ایجاب اور بعض افراد کے لیے سلب ہے، تو یہ دونوں متناقض نہیں رہتے، رہی موضوع کی تعین تو وہ مفہوم سے ایک امر خارج ہے، اگر آپ کہیں کہ کیا مناطہ نے وحدت موضوع کا اعتبار نہیں کیا تو پھر محصورات میں شرط آخر کے اعتبار کی کیا ضرورت؟ میں کہوں گا کہ موضوع سے مراد موضوع فی الذکر ہے نہ کہ ذات موضوع، ورنہ کلیہ اور جزئیہ میں بھی تناقض نہ رہے گا، کیونکہ کلیہ میں ذات موضوع تمام افراد ہیں، اور جزئیہ میں بعض افراد، یہ دونوں مختلف ہیں، یہ سب اس وقت ہے جب دونوں قضیے موجد نہ ہوں، اور اگر موجد ہوں تو ان شرائط کے ساتھ ساتھ تمام میں یعنی مخصوصات و محصورات سب میں ایک اور شرط ضروری ہے، اور وہ جہت میں اختلاف ہے، کیونکہ اگر دونوں قضیے جہت میں متفق ہوں تو وہ متناقض نہ ہوں گے، کیونکہ امکان کے مادہ میں دوسروں کا کاذب ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان کا تب بالضرورہ اور لاشی من الانسان کا تب بالضرورہ یہ دونوں کاذب ہیں کیونکہ انسان کے افراد میں سے کسی کے لیے نہ تو کتابت کا ایجاب ضروری ہے، اور نہ اس کا سلب اس سے، اور امکان کے مادہ میں دو ممکنہ صادق ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان کا تب بالامکان اور لیس کل انسان کا تب بالامکان، لہذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ موجدات میں اختلاف جہت ضروری ہے۔

مخصوصتین میں تناقض کی شرطیں

شارح فرماتے ہیں کہ وہ دو قضیے جو ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوں، دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ دونوں مخصوصہ ہونگے یا محصورہ، کیونکہ مہملہ قضیہ جزئیہ کی قوت میں ہونے کی وجہ سے محصورات میں داخل ہے، اور دو قضیوں سے چونکہ ایسے دو قضیے مراد ہیں جو متعارف ہوں، اور ان میں تناقض ممکن ہو، لہذا طبعیہ اس سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ وہ نہ متعارف ہے، نہ اس سے قیاسات مرکب ہوتے ہیں، اور نہ ہی فن منطق میں اس سے بحث ہوتی ہے، البتہ بعض مناطہ نے اس کو مخصوصہ میں داخل کیا ہے، اب اگر دو قضیے مخصوصہ ہوں تو ان کے درمیان تناقض کے

لیے آٹھ شرطیں ہیں:

درمقتض ہشت و حدت شرط داں
وحدت موضوع و محمول و مکان
وحد شرط و اضافت، جزء و کل
قوة و فعل است در آخر زمان

ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) ”وحدت موضوع“، دونوں قضیوں میں موضوع ایک ہو، کیونکہ اگر موضوع میں اختلاف ہو تو پھر ان کے درمیان تناقض نہیں ہوگا، بلکہ وہ دونوں صادق بھی ہو سکتے ہیں اور دونوں کاذب بھی ہو سکتے ہیں، جیسے زید قائم اور عمرو لیس بقائم ان میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ ان کے موضوع متحد نہیں ہیں۔

(۲) ”وحدت محمول“، دونوں میں محمول ایک ہو، محمول میں اختلاف ہو تو پھر ان میں تناقض نہیں ہوگا، جیسے زید قائم، اور زید لیس بضاحک۔

(۳) ”وحدت شرط“، دونوں قضیے شرط میں متحد ہوں، شرط سے مراد ”قید“، ہے اس میں حال تمیز، آلہ اور مفعول لہ سب داخل ہیں، تو جو قید پہلے قضیہ میں ہو وہی دوسرے میں بھی ہو، شرط میں اختلاف ہو تو پھر تناقض نہیں ہوگا، جیسے جسم بینائی کو خیرہ کر دیتا ہے بشرطیکہ وہ جسم سفید ہو، اور جسم بینائی کو خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ وہ جسم سیاہ ہو، اب ان میں تناقض نہیں ہے، شرط میں اختلاف ہے، ایک میں ”سفید“، کی شرط ہے اور ایک میں ”سیاہ“، کی شرط ہے۔

(۴) ”وحدت کل و جزء“، دونوں کل اور جزء میں متحد ہوں، اگر ایک قضیہ میں کل پر حکم ہو تو دوسرے میں بھی کلی پر حکم ہو، تب تناقض ثابت ہوگا، اسی طرح اگر ایک میں حکم جزء پر ہو تو دوسرے میں بھی جزء پر حکم ہو، تب تناقض ثابت ہوگا، لیکن اگر کل اور جزء میں اختلاف ہو تو پھر تناقض نہیں ہوگا جیسے زنجی سیاہ ہے یعنی اس کا بعض، اور زنجی سیاہ نہیں ہے یعنی اس کا کل، ان میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ ایک میں کل پر اور دوسرے میں جزء پر حکم ہے، جبکہ تناقض کے لیے ان میں اتحاد ضروری ہے۔

(۵) ”وحدت زمان“، دونوں میں زمانہ کے اعتبار سے اتحاد ہو، کیونکہ اگر زمانہ کے اعتبار سے اتحاد نہ ہو بلکہ اختلاف ہو تو پھر تناقض نہیں ہوگا یا تو دونوں صادق ہوں گے یا دونوں کاذب ہوں گے، جیسے زید رات میں سوتا ہے، اور زید دن میں نہیں سوتا، اس میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ زمانہ اور وقت میں اختلاف پایا جا رہا ہے۔

(۶) ”وحدت مکان“، دونوں میں مکان اور جگہ میں اتحاد ہونا چاہئے، اگر مکان میں اختلاف ہو تو پھر تناقض نہیں ہوگا جیسے زید گھر میں بیٹھا ہے اور زید بازار میں نہیں بیٹھا۔

(۷) ”وحدت اضافت“، دونوں میں اضافت اور نسبت کے اعتبار سے اتحاد ہو جیسے زید عمرو کا باپ ہے، اور زید بکر کا باپ نہیں ہے، ان میں چونکہ نسبت میں اختلاف ہے اس لیے ان میں تناقض نہیں ہے۔

(۸) ”وحدت قوت و فعل“، دونوں میں قوت و فعل کے لحاظ سے اتحاد ہو، اگر ایک میں بالقوہ حکم ہے تو دوسرے میں بھی بالقوہ ہو، تب تناقض ثابت ہوگا، اگر ایک میں بالفعل حکم ہے، تو دوسرے میں بھی بالفعل حکم ہو، تب تناقض ہوگا، اور اگر ایک میں بالفعل ہو اور دوسرے میں بالقوہ یا اس کے برعکس تو پھر تناقض نہیں ہوگا، جیسے شراب کا مٹکا بالقوہ نشہ آور ہے، اور شراب کا مٹکا بالفعل نشہ آور نہیں ہے، ان میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ قوت و فعل میں یہاں اتحاد نہیں ہے، جبکہ تناقض کے لیے یہ ضروری ہے، بالقوہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں صلاحیت اور استعداد موجود ہو، اگرچہ فی الحال وہ واقع نہیں ہے، اور بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس وقت ہی موجود ہے، یہ وہ آٹھ شرطیں ہیں جن کو قدماء نے مخصوصیت میں تناقض کے لیے شرط قرار دیا ہے۔

متاخرین مناطقہ کا موقف

متاخرین مناطقہ نے ان سب کو صرف دو وحدتوں میں منحصر کر دیا، اور یہ کہا کہ تناقض کے لیے وحدت موضوع اور وحدت محمول کا اتحاد ضروری ہے، ان دونوں میں باقی تمام وحدات پائی جاتی ہیں، چنانچہ وحدت موضوع میں وحدت شرط اور وحدت کل و جزء پائی جاتی ہیں، وحدت موضوع میں وحدت شرط اس طرح مندرج ہے کہ شرط کے اختلاف سے موضوع بھی مختلف ہو جاتا ہے، اور اگر موضوع متحد ہو تو شرط بھی ایک ہی رہتی ہے جیسے جسم بینائی کو خیرہ کر دیتا ہے بشرطیکہ وہ سفید ہو، اور جسم بینائی کو خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ وہ سیاہ ہو، اب یہاں چونکہ شرط میں اختلاف ہے اس لیے موضوع بھی مختلف ہو گیا، تو معلوم ہوا کہ اگر موضوع میں اتحاد ہو تو شرط میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے وحدت موضوع میں وحدت شرط بھی داخل ہے، اور وحدت موضوع میں وحدت کل و جزء اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً الزنجی اسود میں موضوع بعض زنجی ہے اور الزنجی لیس باسود میں موضوع کل زنجی ہے، ان دونوں میں کل و جزء میں اختلاف پایا گیا، یہ اختلاف موضوع کے اختلاف کا تقاضا کرتا ہے لیکن اگر موضوع میں اتحاد ہو تو کل و جزء میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے وحدت موضوع میں وحدت کل و جزء بھی مندرج ہے۔

اور باقی وحدات یعنی زمان مکان، اضافت، اور وحدت قوت و فعل ”وحدت محمول“، میں داخل ہیں، وحدت زمان اس طرح کہ مثلاً زید ناظم لیل میں محمول ناظم لیل ہے اور زید لیس بناظم نهار میں محمول ناظم نهار ہے، اس میں اختلاف زمان سے محمول میں اختلاف آ گیا ہے، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو زمان میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ وحدت زمان، وحدت محمول میں داخل ہے، اور وحدت مکان اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً زید ضارب فی الدار میں محمول ”ضارب فی الدار“، ہے اور زید لیس بضارب فی السوق میں محمول ضارب فی السوق ہے اس میں اختلاف مکان سے محمول میں اختلاف آ گیا، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو مکان میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ وحدت مکان وحدت محمول میں مندرج ہے اور وحدت اضافت اس میں اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً زید عمرو کا باپ ہے، اس میں محمول ”اب عمرو“، ہے اور زید بکر کا باپ نہیں ہے، اس میں محمول ”اب لکمر“، ہے، اس اختلاف اضافت کی وجہ سے محمول میں اختلاف واقع ہو گیا، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو اضافت میں بھی ضرور اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا

کہ وحدت محمول میں وحدت اضافت بھی مندرج ہے، اور وحدت قوت و فعل اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً زنجی سیاہ ہے۔ اس نمل کا حکم بالقوہ ہے، اور زنجی سیاہ نہیں ہے میں محمول کا حکم بالفعل ہے اس میں قوت و فعل کے اختلاف سے محمول میں اختلاف پیدا ہو گیا، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو قوت و فعل میں بھی ضرور اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ وحدت قوت و فعل وحدت محمول میں مندرج ہے۔

اس میں فارابی کی تحقیق

شیخ فارابی نے تمام وحدتوں کو صرف ایک وحدت میں داخل مانا ہے اور وہ وحدت نسبت حکمیہ ہے، کہ قضیہ میں جو نسبت ایجابیہ ہے، اس پر حرف سلب داخل کر دیا جائے تو تناقض متحقق ہو جاتا ہے، کیونکہ امور ثنائیہ میں سے جب کسی امر میں اختلاف ہوگا تو اس کی وجہ سے نسبت حکمیہ میں بھی ضرور اختلاف ہوگا، اور وحدت نسبت نہیں پائی جائے گی مثلاً زید قائم اور خالد لیس بقائم ان کی وحدت موضوع میں اختلاف ہے، تو جو نسبت پہلے قضیہ میں ہے، وہ دوسرے قضیہ میں نہیں رہی، بلکہ اس میں بھی اختلاف ہو گیا کیونکہ ایک شی کی نسبت امرین متغایرین میں سے ایک کی طرف اور ہوتی ہے، اور دوسرے امر متغایر کی طرف اور ہوتی ہے جیسے اس مثال میں قیام کی نسبت جو زید کی طرف ہے یہ اس نسبت کے مغایر ہے، جو عمرو کی طرف قیام کی نسبت ہو رہی ہے، اور امرین میں سے ایک کی نسبت ایک شی کی طرف اس نسبت کے مغایر ہوتی ہے جو اسی شی کی طرف امر آخر کی ہو جیسے زید قائم اور زید لیس بماش ان میں سے ایک میں قائم کی نسبت ہے اور ایک میں مشی کی نسبت ہے، تو معلوم ہوا کہ وحدت محمول کے اختلاف سے نسبت میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور امرین میں سے ایک کی نسبت امر آخر کی طرف ایک شرط کے ساتھ اس نسبت کے مغایر ہوتی ہے جو شرط آخر کے ساتھ اس کی طرف ہو جیسا کہ اس کی مثال شرط کے بیان میں گذر چکی ہے، تو جب شرط اور جز، وکل کے اختلاف کی وجہ سے موضوع میں اختلاف ہوگا تو نسبت بھی مختلف ہو جائے گی اور جب زمان و مکان، اضافت اور قوت و فعل کے اختلاف کی وجہ سے محمول میں اختلاف ہوگا تو نسبت بھی مختلف ہو جائے گی اور وحدت نسبت نہیں پائی جائے گی، تو معلوم ہوا کہ اگر نسبت میں اتحاد ہو تو تمام شروط بھی پائی جاتی ہیں، لیکن اگر کوئی شرط مفقود ہو جائے تو وحدت نسبت میں بھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے، اس بناء پر شیخ فارابی نے وحدت ثنائیہ کو صرف ایک وحدت یعنی وحدت نسبت میں داخل مانا ہے، یہ تمام تفصیل ان دو قضیوں کے تناقض کے بارے میں ہے جو دونوں مخصوصہ ہوں۔

دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے لیے ایک مزید شرط

جب دو قضیہ محصورہ ہوں تو ان میں تناقض متحقق ہونے کے لیے امور ثنائیہ میں اتحاد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں قضیہ کسیت، یعنی کلیت اور جزئیت میں مختلف ہوں، ایک کلی ہے تو دوسرا جزئی ہو اور اس کے برعکس، کیونکہ اگر دونوں کلی یا دونوں جزئی ہوں تو پھر ان میں تناقض نہیں ہوگا، اس لیے کہ دونوں کلی کا ذب ہو سکتی ہیں اور دونوں جزئی صادق ہو سکتی ہیں ہر ایسے مادہ میں جس میں موضوع محمول سے اعم ہو، دو کلی کی مثال: کل حیوان انسان

اور اشیاء من حیث ان بانسان یہ دونوں ہی کا ذب ہیں، اور دو جزئی کی مثال: بعض الحيوان انسان اور بعض الحيوان ليس بانسان، یہ دونوں صادق ہیں، تو چونکہ کیت کے اختلاف کے بغیر بعض مادوں میں تناقض تحقق نہیں ہو سکتا، اس لیے دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونوں کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہوں۔

معترض کہتا ہے کہ دو جزئیاں جو صادق ہو رہی ہیں، یہ کیت کے اتحاد کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہے، کیونکہ حیوان کے جن افراد پر انسانیت کے ثبوت کا حکم ہے انہی پر سلب انسانیت کا حکم نہیں ہے، بلکہ وہ دوسرے افراد پر ہے، جو سابقہ افراد کا غیر ہیں، لہذا جزئیتیں کا صدق کیت کے اتحاد کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہے اس لیے ان میں تناقض کے لیے اختلاف کیت کی شرط کا اضافہ نہیں ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام احکام میں قضیہ کے مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جب جزئیتیں کے مفہوم کا لحاظ کیا جائے جو بعض افراد کے لیے ایجاب اور بعض سے سلب ہے تو پھر یہ دونوں تناقض نہیں رہتے اس لیے ان میں تناقض کے لیے ایک شرط کا اضافہ ضروری ہے اور وہ ”اختلاف کیت“ ہے، احکام میں قضیہ کے امر خارج کا اعتبار نہیں ہوتا اور جو آپ نے اعتراض میں موجب جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے افراد میں تعیین وتفریق کی ہے کہ ایجاب میں جن افراد کے لیے حکم ثابت ہو رہا ہے یہ اور ہیں اور جن سے دوسرے قضیہ میں سلب ہو رہا ہے یہ اور افراد ہیں، یہ ایک امر خارج ہے، اس کا اعتبار یہاں تناقض کے لیے نہیں ہو سکتا ورنہ تو لازم آئے گا کہ جزئیات کا تناقض امر خارج کی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہو رہا ہے، جو صحیح نہیں ہے، اس لیے اختلاف کیت کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کیت قضایا کے مفہومات میں داخل ہے، اس کے بغیر تناقض تحقق نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کا اعتبار دو محصورہ میں تناقض کے تحقق کے لیے ضروری ہے۔

معترض کہتا ہے کہ تناقض میں وحدت موضوع کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قضیتیں کے موضوع کلیت اور جزئیت میں مختلف نہ ہوں بلکہ متحد ہوں، تو پھر محصورات میں اختلاف کیت کو کیوں شرط قرار دیا جا رہا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے موضوع فی الذکر اور ایک ہے ذات موضوع، اور یہ شبہ ان دونوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے، چنانچہ یہ جو کہا ہے کہ تناقض کے لیے ”وحدت موضوع“، شرط ہے اس سے ذات موضوع مراد نہیں ہے بلکہ موضوع فی الذکر اور عنوان موضوع مراد ہے، کیونکہ اگر اس سے ذات موضوع مراد لی جائے تو پھر کلی اور جزئی کے درمیان کوئی تناقض نہیں رہے گا اس لیے کہ ان دونوں میں ذات موضوع مختلف ہوتی ہے، کلی میں ذات موضوع تمام افراد ہوتے ہیں، اور جزئی میں بعض افراد ہوتے ہیں گویا اس صورت میں وحدت موضوع کی شرط، جو کہ تناقض کے لیے ضروری ہے، تحقق نہ ہوئی، لہذا پھر کلی اور جزئی کے درمیان کوئی تناقض نہ ہونا چاہئے، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، اس لیے ”وحدت موضوع“، سے ذات موضوع نہیں بلکہ موضوع فی الذکر مراد ہے، جب یہ بات ہے تو پھر محصورات میں اختلاف کیت کی شرط بھی ناگزیر ہے۔

دوقضیہ موجبہ میں تناقض کے لیے ایک مزید شرط

تناقض کے لیے اب تک جن شرائط کا ذکر ہو چکا ہے، یہ اس وقت ہے جب دونوں قضیے موجبہ نہ ہوں بلکہ مخصوصہ اور محصورہ ہوں، لیکن اگر وہ قضیے موجبات میں سے ہوں تو ان میں تناقض کے لیے وحدات ثنائیہ اور اختلاف کیمت کے ساتھ ساتھ ”اختلاف جہت“ بھی ضروری ہے، اگر جہت کے اعتبار سے دونوں متحد ہوں گے تو تناقض نہ ہو گا، کیونکہ امکان کے مادہ میں دو ضروریہ کاذب ہو جاتے ہیں، حالانکہ تناقض میں ایک کو صادق اور ایک کو کاذب ہونا چاہئے، جیسے کل انسان کا تب بالضرورہ اور لیس کل انسان کا تب بالضرورہ، یہ دونوں امکان کے مادے ہیں، لیکن دونوں میں جہت چونکہ ایک ہی ہے، اس لیے یہ دونوں کاذب ہو گئے، اس لیے کہ کتابت کا ایجاب نہ تو کسی انسان کے لیے ضروری ہے، اور نہ اس کا سلب ضروری ہے، اسی طرح امکان کے مادہ میں دو ممکنہ صادق ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان کا تب بالامکان اور لیس کل انسان کا تب بالامکان، چونکہ ان میں بھی جہت مختلف نہیں ہے اس لیے یہ دونوں صادق ہو گئے اگر ان دونوں صورتوں میں جہتیں مختلف ہوتیں تو ایک قضیہ صادق اور ایک کاذب ہوتا یعنی ان میں تناقض ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ دوم جہہ میں تناقض کے تحقق کے لیے وحدات ثنائیہ اور اختلاف کیمت کے ساتھ ساتھ ”اختلاف جہت“ بھی ضروری ہے۔

قال: فَنَقِیْضُ الضَّرُورِیَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْمَمْکُنَةُ الْعَامَّةُ لِأَنَّ سَلْبَ الضَّرُورَةِ مِمَّا یَتَنَاقِضَانِ جِزْماً وَنَقِیْضُ الدَّائِمَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْعَامَّةُ لِأَنَّ السَّلْبَ فِی کُلِّ الْاَوَاقَاتِ یُنَافِیْهِ الْاِیْجَابُ فِی الْبَعْضِ وَبِالْعَكْسِ وَنَقِیْضُ الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَةِ الْحَیْنِیَةِ الْمَمْکُنَةُ اعْنٰی الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِرَفْعِ الضَّرُورَةِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُخَالَفِ كَقَوْلِنَا کُلُّ مَنْ بِهْ ذَاثُ الْجَنْبِ یُمْکِنُ اَنْ یَسْعَلَ فِیْ بَعْضِ اَوَاقَاتٍ کَوْنُهُ مَجْنُوبًا وَنَقِیْضُ الْعُرْفِیَةِ الْعَامَةِ الْحَیْنِیَةِ الْمَطْلُوقَةِ اعْنٰی الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ اَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ فِیْ بَعْضِ اَحْیَانٍ وَصِفِ الْمَوْضُوعِ وَ مَثَالُهَا مَا مَرَّ

اقول: ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، کیونکہ ضرورت اور سلب ضرورت یقیناً تناقض ہیں، اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے، اس لیے کہ سلب فی جمیع الاوقات، ایجاب فی البعض کے متنافی ہے، اور اس کے برعکس، اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے، یعنی جس میں جانب مخالف سے ضرورت وصفیہ کے رفع کا حکم ہو جیسے ہر وہ شخص جس کو نمونیہ ہو، ممکن ہے کہ نمونیہ ہونے کی حالت میں کسی وقت وہ کھانے، اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے، یعنی جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا حکم ہو وصف موضوع کے بعض اوقات میں، اور اس کی مثال وہی ہے جو ابھی گزری ہے۔

اقول: اَعْلَمُ اَوَّلًا اَنْ نَقِیْضُ کُلِّ شَیْءٍ رَفْعُهُ وَهَذَا الْقَدْرُ کَافٍ فِیْ اخِذِ النَقِیْضِ لِقَضِیَةِ قَضِیَةِ حَتّٰی اَنْ کُلُّ قَضِیَةِ یَکُوْنُ نَقِیْضُهَا رَفَعَ تِلْکَ الْقَضِیَةِ فَاِذَا کُنَّا کُلُّ اِنْسَانٍ حَیْوَانٌ

بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكن إذا رفع القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم مُحَصَّل معيّن عند العقل من القضايا المعترية وربما لم يكن رفعها قضية لها مفهوم مُحَصَّل عند العقل من القضايا بل يكون لرفعها لازم مساو له مفهوم مُحَصَّل عند العقل فأخذ ذلك اللازم المساوي فأطلق اسم النقيض عليها تجوزاً فحصل لتقائض القضايا مفهومات مُحَصَّلة عند العقل وإنما حصلت تلك المفهومات ولم يكتف بالقدر الإجمالي في اخذ النقيض ليسهل استعمالها في الاحكام فالمراد بالنقيض في هذا الفصل احداً الامرين إما نفس النقيض او لازمه المساوي

وإذا عرفت هذا فنقول نقيض الضرورية المطلقة المُمكنة العامة لأن الامكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المُخالف للحكم ولا خفاء في أن إثبات الضرورة في الجانب المُخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان فضرورة الایجاب نقيضها سلب ضرورة الایجاب و سلب ضرورة الایجاب بعينه امكان عام سالب وضرورة السلب نقيضها سلب ضرورة السلب وهو بعينه امكان عام موجب وكذلك امكان الایجاب نقيضه سلب امكان الایجاب اى سلب سلب ضرورة السلب الذى هو بعينه ضرورة السلب وامكان السلب نقيضه سلب امكان السلب اى سلب ضرورة الایجاب الذى هو بعينه ضرورة الایجاب ونقيض الدائمة المطلقة العامة لأن السلب في كل الاوقات يُناقض الایجاب في البعض وبالعكس اى الایجاب في كل الاوقات ينافيه السلب في البعض وإنما قال يُناقض فيه بخلاف ما قال في الضرورية لأن اطلاق الایجاب لا يُناقض دوام السلب بل يلزم نقيضه فان دوام السلب نقيضه رفع دوام السلب ويلزمه اطلاق الایجاب لانه اذا لم يكن المحمول دائم السلب لكان إما دائم الایجاب أو ثابتاً في بعض الاوقات دون بعض وإما ما كان يتحقق اطلاق الایجاب وكذلك دوام الایجاب يناقضه رفع دوام الایجاب وإذا ارتفع دوام الایجاب فإما ان يدوم السلب أو يتحقق السلب في بعض الاوقات دون بعض وعلى كلا التقديرين فاطلاق السلب لازم جزماً وهكذا البيان في أن نقيض المطلقة العامة الدائمة المطلقة فانه إذا لم يكن الایجاب في الجملة يلزم السلب دائماً وإذا لم يكن السلب في الجملة يلزم الایجاب دائماً ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة وهى التى يُحكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المُخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يُمكن أن يسعل في

بعض اوقات کونہ مَجْنُوباً و ذلك لان نسبتها الى المشروطة العامة كنسبة الممكنة العامة الى الضرورية المطلقة فكما أنَّ الضرورة بحسب الذات تُناقضُ سلب الضرورة بحسب الذات كذلك الضرورة بحسب الوصف تُناقضُ سلب الضرورة بحسب الوصف و نقيضُ العرفية العامة الحينية المطلقة وهى التى يُحكَّمُ فيها بالثبوت او السلب بالفعل فى بعض اوقات وصف الموضوع ومثالها مامر من قولنا كل من به ذات الجنب يَسْعَلُ بالفعل فى بعض اوقات كونه مجنوباً ونسبتها الى العرفية العامة كنسبة المطلقة الى الدائمة فكما أنَّ الدوام بحسب الذات يُناقضُ الاطلاق بحسبها كذلك الدوام بحسب الوصف ينا فى الاطلاق بحسبه.

اقول: اولاً جان لیجئے کہ ہر شے کی نفیض اس کا رفع ہے، اور ہر قضیہ کی نفیض اخذ کرنے میں اتنی بات کافی ہے، یہاں تک کہ ہر قضیہ کی نفیض اس کا رفع ہے، لہذا جب ہم کل انسان حیوان بالضرورة کہیں تو اس کی نفیض نہ لیں کذا الٰہ ہوگی، اسی طرح باقی قضایا میں ہوگا، لیکن جب کسی قضیہ کا رفع کیا جائے تو کبھی اس کا نفس رفع ہی ایسا قضیہ ہوتا ہے جس کے لیے عقل کے نزدیک قضایا معتبرہ میں سے مفہوم محصل معین ہوتا ہے، اور کبھی اس کا نفس رفع ایسا قضیہ نہیں ہوتا جس کے لیے عند العقل مفہوم محصل ہو قضایا سے، بلکہ نفس رفع کے لیے ایسا لازم مساوی ہوتا ہے، جس کے لیے عقل کے نزدیک قضایا معتبرہ میں سے مفہوم محصل معین ہوتا ہے، اور کبھی اس کا نفس رفع ایسا قضیہ نہیں ہوتا جس کے لیے عند العقل مفہوم محصل ہوتا ہے، پس اسی لازم مساوی کو لیکر اس پر مجاز نفیض کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، چنانچہ عقل کے نزدیک قضایا کی نفیضوں کے لیے مفہومات محصلہ حاصل کر لیے جاتے ہیں، اور بلاشبہ مفہومات حاصل کئے گئے ہیں اور نفیض کے لینے میں قدر اجمالی پراکتفا نہیں کیا گیا تا کہ احکام میں ان کا استعمال آسان ہو، اس فصل میں نفیض سے احدا الامرین مراد ہے یا تو نفس نفیض یا اس کا لازم مساوی۔

اور جب آپ یہ جان چکے تو ہم کہتے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ کی نفیض ممکنہ عامہ ہے کیونکہ امکان عام وہ حکم کی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہے، اور اس میں کوئی خفا نہیں کہ جانب مخالف میں ضرورہ کا اثبات اور اسی جانب میں ضرورت کا سلب دونوں متناقض ہیں، پس الایجاب کی ضرورت کی نفیض ایجاب کی ضرورت کا سلب ہے، اور ایجاب کی ضرورت کا سلب بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور سلب کی ضرورت کی نفیض سلب کی ضرورت کا سلب ہے، یعنی سلب سلب ضرورۃ السلب جو بعینہ ضرورۃ السلب ہے، اور امکان سلب کی نفیض سلب امکان السلب ہے، یعنی سلب سلب ضرورۃ الایجاب، جو بعینہ ضرورت ایجاب ہے۔

اور دائرہ مطلقہ کی نفیض مطلقہ عامہ ہے، کیونکہ تمام اوقات میں سلب کے منافی ہے ایجاب فی البعض، اور اس کے برعکس یعنی تمام اوقات میں ایجاب کے منافی ہے، سلب فی البعض، اور یہاں ماتن نے ”یثافیہ“، کہا ہے بخلاف اس کے جو ضروریہ میں کہا ہے، اس لیے کہ مطلق ایجاب، سلب کے دوام کے منافی نہیں ہے، بلکہ اس کی نفیض کو لازم ہے، اس لیے کہ سلب کے دوام کی نفیض سلب کے دوام کا رفع ہے، اور مطلق ایجاب اس کو لازم ہے، کیونکہ جب محمول دائم السلب نہیں تو وہ یا دائم ایجاب ہوگا اور یا بعض اوقات میں ثابت ہوگا، اور بعض میں نہ ہوگا، جو بھی ہو، مطلق ایجاب متحقق ہوگا، اسی طرح دوام کے ایجاب کا منافی ایجاب کے دوام کا رفع ہے، اور جب ایجاب کا دوام مرتفع ہو گیا تو سلب یا دائمی ہوگا یا بعض اوقات میں متحقق ہوگا اور بعض میں نہ ہوگا، بہر دو تقدیر مطلق سلب یقیناً لازم ہے، اسی طرح اس میں بیان ہے کہ مطلقہ عامہ کی نفیض دائرہ مطلقہ ہے، اس لیے کہ جب ایجاب فی الجملہ نہ ہو تو سلب دائرہ لازم ہوگا اور جب سلب فی الجملہ نہ ہو تو ایجاب دائرہ لازم ہوگا۔

اور مشروطہ عامہ کی نفیض حیدیہ ممکنہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں جانب مخالف سے ضرورہ وصفیہ کے سلب کا حکم ہوتا ہے، جیسے ہر وہ شخص جو نمونیہ کا بیمار ہو ممکن ہے کہ وہ نمونیہ زدہ ہونے کے بعض اوقات میں کھانے، اور یہ اس لیے کہ حیدیہ کی نسبت مشروطہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی ممکنہ عامہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ کی طرف تو جیسے ضرورت ذاتیہ، ضرورت ذاتیہ کے سلب کے منافی ہے، ایسے ہی ضرورت وصفیہ، ضرورت وصفیہ کے سلب کے منافی ہوگی، اور عرفیہ عامہ کی نفیض حیدیہ مطلقہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں وصف موضوع کے بعض اوقات میں ثبوت بالفعل یا سلب بالفعل کا حکم ہوتا ہے، اور اس کی مثال وہ ہے جو گذر چکی وہ یہ کہ جس شخص کو نمونیہ ہو، اس کا نمونیہ کے بعض اوقات میں بالفعل کھانا ممکن ہے، اور اس کی نسبت عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی مطلقہ کی نسبت دائرہ کی طرف تو جیسے دوام ذاتی اطلاق ذاتی کے منافی ہے، ایسے ہی دوام وصفی اطلاق وصفی کے منافی ہوگا۔

نفیض کی تعریف و تشریح

قضایا بسطہ موجبہ کی نقائص بتانے سے پہلے شارح نفیض کی تعریف اور اس کے متعلق کچھ باتیں ذکر کر

رہے ہیں۔

نفیض کی تعریف: نفیض کل شی رفعہ ہر چیز کی نفیض یہ ہے کہ اس کا رفع کر دیا جائے اور اس کو اٹھا دیا جائے، یہ بہت اجمالی خاکہ ہے نفیض کا، شارح فرماتے ہیں کہ کسی بھی قضیہ کی نفیض نکالنے کے لیے اس قدر مختصر سے تعارف ہی کافی ہے کہ ہر قضیہ کی نفیض اس کا رفع ہے چنانچہ جب ہم کہیں کہ ہر انسان ضروری طور پر حیوان ہے تو اس کی نفیض یہ ہوگی کہ ایسا نہیں ہے، جب یہ بات ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر موجبات کی نقائص کو اس قدر تفصیل سے بیان کرنی کی کیا

ضرورت تھی؟ ان کا اجمالی تصور تو معلوم ہو گیا تھا؟

لیکن ان نقائص کو تفصیل سے اس لیے بیان کیا ہے کہ جب قضیہ کا رفع کیا جائے تو اس نقیض کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی تو اس قضیہ کے نفس رفع ہی سے ایسا قضیہ حاصل ہو جاتا ہے، جو عقل کے پاس ایک معین مفہوم ہوتا ہے، جو مناطق کے ہاں معتبر ہوتا ہے، اور اسی کو حقیقت کے طور پر پہلے قضیہ کی نقیض کہا جاتا ہے، (۲) کبھی نفس رفع سے ایسا قضیہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ قضیہ، نفس رفع کے لیے لازم مساوی ہوتا ہے، جس کا عقل کے پاس ایک مفہوم حاصل ہوتا ہے، تو اس لازم مساوی پر بھی مجاز نقیض کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، اور اخذ نقیض میں اجمال پر اکتفاء نہیں کیا گیا تا کہ ان نقائص کو قضایا کے احکام یعنی عکس مستوی، عکس نقیض اور قیاسات کی دلیل خلف میں استعمال کرنا آسان ہو اور کوئی دقت پیش نہ آئے، تو حاصل یہ ہے کہ اس فصل میں نقیض سے دو امروں میں سے کوئی ایک مراد ہوگا یا نفس نقیض جیسے ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور یا نقیض کا لازم مساوی جیسے دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے۔

ضروریہ مطلقہ کی نقیض

ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، کیونکہ امکان عام وہ ہوتا ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہو، اب اگر اسی جانب مخالف میں ضرورت کا ایجاب اور اثبات بھی ہو تو ظاہر ہے کہ ان میں تناقض ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، شارح نے ایجاب و سلب دونوں اعتبار سے نقائص بیان کی ہیں، چنانچہ ضروریہ مطلقہ موجبہ کی نقیض ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور ضروریہ مطلقہ سالبہ کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ ہے، لیکن شارح نے اس بات کو اصطلاحی الفاظ کے پیرائے میں بیان کیا ہے، ان اصطلاحات کی تشریح یہ ہے:

(۱) ضرورۃ الایجاب: اس سے ضروریہ مطلقہ موجبہ مراد ہے۔

(۲) سلب ضرورۃ الایجاب: اس سے ممکنہ عامہ سالبہ مراد ہے۔

(۳) ضرورۃ السلب: اس سے ضروریہ مطلقہ سالبہ مراد ہے۔

(۴) سلب ضرورۃ السلب: اس سے ممکنہ عامہ موجبہ مراد ہے۔

یعنی ضرورۃ الایجاب (ضروریہ مطلقہ موجبہ) کی نقیض سلب ضرورۃ الایجاب (ممکنہ عامہ سالبہ) ہے اور ضرورۃ السلب (ضروریہ مطلقہ سالبہ) کی نقیض سلب ضرورۃ السلب (ممکنہ عامہ موجبہ) ہے، یہ تفصیل شارح نے ضروریہ مطلقہ کے اعتبار سے بیان کی ہے، اب اسی کو مزید وضاحت کے لیے ممکنہ عامہ کے اعتبار سے بیان کر رہے ہیں، اور اس میں بھی ایجاب و سلب دونوں اعتبار سے نقائص بیان کی ہیں، چنانچہ ممکنہ عامہ موجبہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے، اور ممکنہ عامہ سالبہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے، شارح نے اس کو بھی اصطلاحی الفاظ کے لبادہ میں بیان کیا ہے، جن کی تفصیل یہ ہے:

(۱) امکان الایجاب (سلب ضرورۃ السلب): اس سے ممکنہ عامہ موجبہ مراد ہے۔

(۲) سلب امکان الایجاب (ضرورۃ السلب کے سلب کا سلب): اس سے ضروریہ مطلقہ سالبہ مراد ہے۔

(۳) امکان السلب (سلب ضرورۃ الایجاب): اس سے ممکنہ عامہ سالبہ مراد ہے۔

(۴) سلب امکان السلب (ضرورۃ الایجاب کے سلب کا سلب): یہ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے۔

حاصل یہ کہ امکان الایجاب یعنی ممکنہ عامہ موجبہ کی نفیض سلب امکان الایجاب یعنی سلب سلب ضرورۃ السلب ہے، یہی ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے، اور امکان السلب یعنی ممکنہ عامہ سالبہ کی نفیض سلب امکان السلب یعنی سلب سلب ضرورۃ الایجاب ہے، جو ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے۔

دائمہ مطلقہ کی نفیض

دائمہ مطلقہ کی نفیض مطلقہ عامہ ہے، کیونکہ دائمہ مطلقہ سالبہ میں محمول موضوع سے تمام اوقات میں مسلوب ہوتا ہے، اور مطلقہ عامہ موجبہ بعض اوقات میں ثبوت پر دلالت کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سلب فی الکل اور ثبوت فی البعض میں منافات ہے، اسی طرح اس کے برعکس ہے یعنی تمام اوقات میں الایجاب جو دائمہ مطلقہ عامہ موجبہ میں ہوتا ہے، اور بعض اوقات میں سلب جو مطلقہ عامہ سالبہ میں ہوتا ہے، ان میں منافات ہے، لہذا دائمہ مطلقہ موجبہ کی نفیض مطلقہ عامہ سالبہ ہے، اور دائمہ مطلقہ سالبہ کی نفیض مطلقہ عامہ موجبہ ہے۔

ما تن نے ضروریہ مطلقہ کی نفیض کے موقع پر ”یتا قضان“، کہا ہے، اور یہاں دائمہ مطلقہ کی نفیض کے بیان میں ”ینافیہ“، کہا ہے، اس سے درحقیقت اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی نفیض ممکنہ عامہ اس کی نفیض صریح ہے اور قضایا معتبرہ میں سے ہے، اس لیے وہاں یتا قضان کہا ہے، لیکن دائمہ مطلقہ کی نفیض مطلقہ عامہ، اس کی نفیض صریح نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی نفیض کو لازم ہے، مجاز اس کو نفیض کہا جاتا ہے۔ اس لیے یہاں ینافیہ کہا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ دائمہ مطلقہ سالبہ میں دوام السلب ہوتا ہے یعنی محمول موضوع سے دائما مسلوب ہوتا ہے، اس کی نفیض ”رفع دوام السلب“، کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع سے دائم السلب نہیں تو پھر یا تو وہ دائم الایجاب ہوگا یا بعض اوقات میں ثابت اور بعض اوقات میں ثابت نہ ہوگا، جوئی بھی صورت ہو مطلقہ عامہ موجبہ بہر حال متحقق ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جب محمول دائم الایجاب ہوگا تو اس میں مطلقہ عامہ موجبہ بھی پایا جائے گا، اس لیے کہ دوام، اطلاق سے اعلیٰ ہے، اور اعلیٰ میں ادنیٰ پایا جاتا ہے، اور اگر محمول بعض اوقات میں ثابت ہو اور بعض میں نہ ہو تو اس میں مطلقہ عامہ موجبہ کا پایا جانا بالکل واضح ہے، اسی طرح دائمہ مطلقہ موجبہ میں ”دوام الایجاب“، ہوتا ہے، تو اس کی نفیض ہوگی ”رفع دوام الایجاب“، مطلقہ عامہ سالبہ اس کی نفیض نہیں ہے بلکہ اس کی نفیض (رفع دوام الایجاب) کو لازم ہے، اب رفع دوام الایجاب خواہ اس شکل میں ہو کہ محمول دائم السلب ہو یا اس طرح کہ بعض اوقات میں سلب متحقق ہو اور بعض میں نہ ہو، ان دونوں میں جوئی بھی صورت ہو، مطلقہ عامہ سالبہ ضرور متحقق ہو جائے گا، کیونکہ دوام اطلاق سے اعلیٰ ہے، اور ادنیٰ

اعلیٰ میں پایا جاتا ہے، تو حاصل یہ کہ رفع دوام الایجاب اور رفع دوام السلب جو دائم کی ایجاب و سلب کے اعتبار سے نفی ہیں، ان کے لیے نفس الامر میں کوئی ایسا قضیہ نہیں، جو ان کے مفہوم کو ادا کر سکے، البتہ ان نقائص کو چونکہ مطلقہ عامہ لازم ہے، اس لیے مجازاً یہ کہ دیا جاتا ہے کہ دائمہ مطلقہ کی نفی مطلقہ عامہ ہے۔

نفی کی یہ تقریر دائمہ مطلقہ کی جہت سے تھی، اب نفی کی تقریر مطلقہ عامہ کی جہت سے بیان کر رہے ہیں، وہ اس طرح کہ مطلقہ عامہ موجبہ کی نفی دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، کیونکہ اطلاق ایجاب یعنی مطلقہ عامہ موجبہ میں محمول موضوع کے لیے فی الجملہ ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کی نفی ”رفع اطلاق الایجاب“ ہوگی کہ محمول موضوع کے لیے فی الجملہ ثابت نہیں، جب وہ فی الجملہ ثابت نہیں تو پھر دوام السلب اس کو لازم ہوگا، یہی دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، اور مطلقہ عامہ سالبہ کی نفی دائمہ مطلقہ موجبہ ہے، کیونکہ اطلاق السلب یعنی مطلقہ عامہ سالبہ میں محمول موضوع کے لیے فی الجملہ ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس کی نفی ”رفع اطلاق السلب“ ہوگی کہ محمول موضوع سے فی الجملہ مسلوب نہیں، جب یہ بات ہے تو پھر ”دوام الایجاب“ اس کو لازم ہوگا، یہی دائمہ مطلقہ موجبہ ہے، تو معلوم ہوا کہ مطلقہ عامہ موجبہ کی نفی دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، اور مطلقہ عامہ سالبہ کی نفی دائمہ مطلقہ موجبہ ہے۔

مشروطہ عامہ کی نفی

مشروطہ عامہ کی نفی حیدہ ممکنہ ہے، اور حیدہ ممکنہ کو موجبہ بسیطہ ہے مگر مشہور و معتبر نہیں ہے، اس کا اعتبار صرف مشروطہ عامہ کی نفی میں ضرورت کی بناء پر کیا گیا ہے، اور چونکہ موجبات کی بحث میں اس کی تعریف نہیں گذری اس لیے یہاں اس کی تعریف بھی ذکر کر دی ہے، کہ حیدہ ممکنہ وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں جانب مخالف سے ضرورت و صفیہ کے سلب کا حکم ہو جیسے ہر وہ شخص جس کو نمونیہ ہو، اس کا نمونیہ کی حالت میں کسی وقت کھانا ممکن ہے، اس میں حکم کی جانب مخالف یعنی ”نہ کھانا“، ضروری نہیں ہے، ممکن ہے کہ کھانی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔

مشروطہ عامہ کی نفی حیدہ ممکنہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح کہ ضروریہ مطلقہ کی نفی ممکنہ عامہ ہے، تو جیسے ضرورت بحسب الوصف یعنی ضرورت ذاتیہ، سلب الضرورہ بحسب الذات یعنی ممکنہ عامہ کے مناقض ہے اسی طرح ضرورت بحسب الوصف یعنی مشروطہ عامہ، سلب الضرورہ بحسب الوصف یعنی حیدہ ممکنہ کے مناقض ہے، اور جس طرح ممکنہ عامہ، ضروریہ کی نفی صریح ہے، اسی طرح حیدہ ممکنہ مشروطہ کی نفی صریح ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشروطہ عامہ موجبہ کی نفی حیدہ ممکنہ سالبہ آتی ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ موجبہ میں ضرورت الایجاب بحسب الوصف کا حکم ہوتا ہے تو اس کی نفی آئے گی رفع ضرورت الایجاب بحسب الوصف جس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب بحسب الوصف ضروری نہیں، جب ایجاب ضروری نہیں تو یا سلب ضروری ہوگا یا بعض افراد میں سلب اور بعض میں ایجاب ہوگا، جوئی بھی صورت ہو، بہر حال حیدہ ممکنہ سالبہ ضرور صادق ہوگا، اور اگر مشروطہ عامہ سالبہ ہو تو اس کی نفی حیدہ ممکنہ موجبہ ہوگی، کیونکہ مشروطہ عامہ سالبہ میں ضرورت السلب بحسب الوصف کا حکم ہوتا

ہے تو اس کی نفیض ہوگی سلب ضرورت السلب بحسب الوصف جس کا مطلب یہ ہے کہ سلب بحسب الوصف ضروری نہیں، جب سلب ضروری نہیں تو ایجاب ضروری ہوگا یا بعض میں ایجاب اور بعض میں سلب ہوگا، جو کسی بھی صورت ہو بہر حال حیدرہ ممکنہ موجبہ صادق ہوگا۔

نفیض کی یہ تقریر مشروط کی جہت سے تھی، اور حیدرہ ممکنہ کی جہت سے نفیض کی تقریر یہ ہے کہ حیدرہ ممکنہ موجبہ کی نفیض مشروط عامہ سالبہ ہے، کیونکہ حیدرہ ممکنہ موجبہ میں امکان الایجاب بحسب الوصف یعنی سلب ضرورہ السلب بحسب الوصف کا حکم ہوتا ہے تو اس کی نفیض ہوگی سلب امکان الایجاب یعنی سلب سلب ضرورہ السلب بحسب الوصف، اور یہ قاعدہ ہے کہ دو نفی جب جمع ہو جائیں تو وہ مثبت ہو جاتا ہے، لہذا باقی ”ضرورت السلب بحسب الوصف“ رہ گیا، اور یہ بعینہ مشروط عامہ سالبہ ہے، اور اگر حیدرہ ممکنہ سالبہ ہو تو اس کی نفیض مشروط عامہ موجبہ ہے، کیونکہ حیدرہ ممکنہ سالبہ میں امکان السلب یعنی سلب ضرورت الایجاب کا حکم ہوتا ہے، تو اس کی نفیض ہوگی سلب امکان السلب بحسب الوصف یعنی سلب سلب ضرورت الایجاب بحسب الوصف، جب دونوں سلب ختم ہو گئے، تو باقی ضرورت الایجاب بحسب الوصف رہ گیا، اور یہ بعینہ مشروط عامہ موجبہ ہے۔

عرفیہ عامہ کی نفیض

عرفیہ عامہ حیدرہ مطلقہ ہے، اور حیدرہ مطلقہ بھی اگرچہ موجبات میں سے ہے، لیکن یہ قضایا معتبرہ میں سے نہیں ہے اس کا اعتبار یہاں صرف عرفیہ عامہ کی نفیض میں ضرورت کی بناء پر کیا گیا ہے اور چونکہ ما قبل اس کی تعریف بھی ذکر نہیں ہوئی اس لیے یہاں اس کی تعریف بھی ذکر کی ہے، حیدرہ مطلقہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے ”جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول موضوع سے بالفعل مسلوب ہوتا ہے یا وہ ثابت ہوتا ہے وصف موضوع کے بعض اوقات میں،، جیسے جو شخص نمونیہ میں مبتلا ہو تو اس کے لیے وصف موضوع (نمونیہ) کے بعض اوقات میں بالفعل کھانا بھی پایا جا سکتا ہے، اور نہ کھانا بھی ممکن ہے۔

حیدرہ مطلقہ کی نسبت عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہی ہے جیسا کہ مطلقہ عامہ کی نسبت دائمہ مطلقہ کی طرف ہے، تو جیسے دوام بحسب الذات یعنی دائمہ مطلقہ، اطلاق بحسب الوصف یعنی مطلقہ عامہ کے منافی ہے، ایسے ہی دوام بحسب الوصف یعنی عرفیہ عامہ، اطلاق بحسب الوصف یعنی حیدرہ مطلقہ کے منافی ہے، اور جس طرح مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کی نفیض صریح نہیں ہے بلکہ اس نفیض کو لازم ہے، اسی طرح حیدرہ مطلقہ عرفیہ عامہ کی نفیض صریح نہیں ہے بلکہ اس کی نفیض اور رفع کو لازم ہے اور اس کے مساوی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ عرفیہ عامہ موجبہ کی نفیض حیدرہ مطلقہ سالبہ آتی ہے، کیونکہ عرفیہ عامہ موجبہ میں دوام الایجاب بحسب الوصف ہوتا ہے تو اس کی نفیض ہوگی رفع دوام الایجاب بحسب الوصف کہ محمول بحسب الوصف دائم الایجاب نہیں، لہذا وہ یا تو دائم السلب ہوگا یا بعض اوقات میں ثابت اور بعض میں سلب ہوگا، جو کسی بھی صورت ہو

بہر حال حینیہ مطلقہ سالبہ صادق ہو جائے گا، اور اگر عرفیہ عامہ سالبہ ہو تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ آتی ہے، کیونکہ اس سالبہ میں دوام السلب بحسب الوصف ہوتا ہے، تو اس کی نقیض ہوگی رفع دوام السلب بحسب الوصف، محمول دائم السلب نہیں اب وہ یا تو دائم الایجاب ہوگا یا بعض اوقات میں ثابت اور بعض میں سلب ہوگا، جوئی بھی صورت ہو، حینیہ مطلقہ موجبہ بہر حال پایا جائے گا۔

اور حینیہ مطلقہ کی جہت سے نقیض کی تقریر اس طرح ہوگی کہ حینیہ مطلقہ موجبہ کی نقیض عرفیہ عامہ سالبہ ہے کیونکہ حینیہ مطلقہ موجبہ میں اطلاق الایجاب بحسب الوصف کا حکم ہوتا ہے، تو اس کی نقیض ہوگی رفع اطلاق الایجاب بحسب الوصف کہ اس میں فی الجملہ ایجاب نہیں، جب فی الجملہ ایجاب نہیں تو دوام السلب بحسب الوصف ہوگا، یہ بعینہ عرفیہ عامہ سالبہ ہے، اور حینیہ مطلقہ سالبہ کی نقیض عرفیہ عامہ موجبہ ہے کیونکہ حینیہ مطلقہ سالبہ میں اطلاق السلب بحسب الوصف ہوتا ہے تو اس کی نقیض ہوگی رفع اطلاق السلب بحسب الوصف، کہ محمول فی الجملہ مسلوب نہیں، لہذا اب وہ بحسب الوصف دائم الایجاب ہوگا یہ بعینہ عرفیہ عامہ موجبہ ہے۔

فائدہ: ماتن و شارح نے بسائط میں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائص کو بیان نہیں کیا دو وجہ سے، ایک تو اس وجہ سے کہ آئندہ مباحث میں ان کی نقائص سے کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، اور دوسرا اس وجہ سے کہ جب دوسرے تمام قضایا سبطہ کی نقائص کو ذکر کیا جا چکا ہے تو اس سے التزاما ان کی نقائص مفہوم ہو سکتی ہیں۔

موجہات سبطہ کی نقائص کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	نقیض قضیہ	مثال
۱	موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورۃ	سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان ليس بحیوان بالامکان العام
۲	سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	لا شیء من الانسان بحجر بالضرورۃ	موجبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان حجر بالامکان العام
۳	موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائما	سالبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان ليس بحیوان بالفعل
۴	سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	لا شیء من الانسان بحجر دائما	موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان حجر بالفعل

۵	موجہ کلیہ مشروطہ عامہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا	سالہ جزئیہ حینیہ ممکنہ	بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب
۶	سالہ کلیہ مشروطہ عامہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا	موجہ جزئیہ حینیہ ممکنہ	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالامکان حین ہو کاتب
۷	موجہ کلیہ عرفیہ عامہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائماً ما دام کاتبا	سالہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین ہو کاتب
۸	سالہ کلیہ عرفیہ عامہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع دائماً ما دام کاتبا	موجہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب

قال: وأما المركبات فان كانت كلية فنقيضها احد نقيضي جزئها وذلك جلي بعد الاحاطة بحقائق المركبات ونقائض البسائط فانك اذا تحققت أن الوجودية اللادائمة تتركبها من مطلقتين عامتين احداها موجبة والاخرى سالبة وان نقيض المطلقة هو الدائمة تحققت ان نقيضها اما الدائمة المخالفة أو الدائمة الموافقة.

قال: اور مرکبات وہ اگر کلیہ ہوں تو ان کی نقیض ان کے جزئین کی دو نقیضوں میں سے ایک ہوگی اور یہ مرکبات کی حقائق اور بسائط کی نقائض کا احاطہ کر لینے کے بعد بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جب آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجودیہ لادائمہ کی ترکیب دو مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالہ، اور یہ کہ مطلقہ کی نقیض دائمہ ہے، تو یہ بات بھی آپ جان گئے کہ اس کی نقیض یا دائمہ مخالفہ ہے یا دائمہ موافقہ ہے۔

اقول: القضية المركبة عبارة عن مجموع قضيتين مختلفتين بالايجاب والسلب فنقيضها رفع ذلك المجموع لكن رفع المجموع إنما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين فان جزئيه اذا تحققا تحقق المجموع ورفع احد الجزئين هو احد نقيضي الجزئين لا على التعيين فيكون لازماً مساوياً لنقيض المركبة وهو المفهوم المراد بدين نقيضي الجزئين لأن احد النقيضين مفهوم مراد بينهما فيقال إنما هذا النقيض واما ذلك النقيض وبالحقيقة هو منفصلة مانعة الخلو مركبة من نقيض

الجزئین فیكون طریق اخذ نقيض المركبة ان تحلل إلى بسطيتها ويؤخذ لكل منهما نقيض وتتركب منفصلة مانعة الخلو من النقيضين فهي مساوية لنقيضها لانه متى صدق الاصل كذبت المنفصلة لانه متى صدق الاصل صدق جزؤه ومتى صدق الجزء ان كذب نقيضا هما فتكذب المنفصلة المانعة الخلو لكذب جزئيهما ومتى كذب الاصل صدقت المنفصلة لانه متى كذب الاصل فلا بد أن يكذب أحد جزئيه فيصدق نقيضه فتصدق المنفصلة لصدق أحد جزئيهما وذلك اى اخذ نقيض المركبة جلي بعد الاحاطة بحقائق المركبات ونقائض البسائط فانك اذا تحققت ان الوجودية اللادائمة مركبة من مطلقتين عامتين أو لهما موافقة للأصل في الكيف واخرهما مخالفة له في الكيف وتحققت أن نقيض المطلقة العامة الموافقة الدائمة المخالفة ونقيض المطلقة العامة المخالفة الدائمة الموافقة عرفت ان نقيض الوجودية اللادائمة إما الدائمة المخالفة أو الدائمة الموافقة فاذا قلنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما يكون نقيضه انه ليس كذلك بل إما ليس بعض الانسان ضاحكا دائما او بعض الانسان ضاحك دائما فقولنا ليس كذلك وهو رفع للمجموع نقيضه الصريح وقولنا بل إما كذا وإما كذا المنفصلة المساوية للنقيض وعلى هذا القياس في سائر المركبات

اقول: قضیہ مرکبہ ایسے دو قضیوں کے مجموعہ سے عبارت ہے، جو ایجاب و سلب میں مختلف ہوں، تو اس کی نقيض اس مجموعہ کا رفع ہوگا، لیکن مجموعہ کا رفع اس کے دو جزؤں میں سے ایک کے اعلیٰ العینین رفع سے ہوگا، کیونکہ جب اس کے دونوں جزء متحقق ہوں گے تو مجموعہ متحقق ہوگا، اور جزئین میں سے ایک کا رفع وہ جزئین کی دو نقيضوں میں سے ایک ہے، لہذا وہ مرکبہ کی نقيض کے لیے لازم مساوی ہوگا، یہی جزئین کی نقيضین کے درمیان مفہوم مردہ ہے، کیونکہ دو نقيضوں میں سے ایک ان دونوں کے درمیان مفہوم مردہ ہے، چنانچہ امانہ النقيض واما ذلک النقيض کہا جائے گا، اور درحقیقت وہ منفصلہ مانعہ الخلو ہے، جو جزئین کی نقيضین سے مرکب ہے، لہذا مرکبہ کی نقيض بنانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کے دونوں بسطہ الگ الگ کر کے، ہر ایک کی نقيض لے کر، ان دونوں نقيضوں سے ایک منفصلہ مانعہ الخلو بنایا جائے تو یہ اس مرکبہ کی نقيض کے مساوی ہوگا، اس لیے کہ جب اصل مرکبہ صادق ہوگا تو منفصلہ کاذب ہوگا، کیونکہ جب اصل صادق ہے تو اس کے جزئین بھی صادق ہوں گے، اور جب جزئین صادق ہوں گے تو ان کی نقيضین کاذب ہوں گی، لہذا جزئین کے کاذب ہونے کی وجہ سے منفصلہ مانعہ الخلو کاذب ہوگا، اور جب اصل مرکبہ کاذب ہوگا تو منفصلہ صادق ہوگا، کیونکہ جب اصل کاذب ہے تو اس کے دو جزؤں میں سے ایک کا کاذب ہونا ضروری ہے، لہذا اس کی نقيض صادق

ہوگی، پس دو جزوں میں سے ایک کے صدق کی وجہ سے منفصلہ صادق ہوگا، اور یہ یعنی مرکبہ کی نفیض بنانے کا طریقہ مرکبات کی حقائق اور بساط کی نقائص کا احاطہ کرنے کے بعد بالکل واضح ہے کیونکہ جب آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ وجودیہ لا دائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے پہلا کیف میں اصل کے موافق ہوتا ہے اور دوسرا کیف میں اس کے مخالف ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ مطلقہ عامہ موافقہ کی نفیض دائمہ مخالفہ ہے، اور مطلقہ عامہ مخالفہ کی نفیض دائمہ موافقہ ہے، تو اس سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ وجودیہ لا دائمہ کی نفیض دائمہ مخالفہ ہے یا دائمہ موافقہ تو جب ہم کہیں کل انسان ضاحک بالفعل لا ادعا تو اس کی نفیض ہوگی انہ لیس کذا لک بل االیس بعض الانسان ضاحکا ادعا، او بعض الانسان ضاحک ادعا، ہمارا قول ”لیس کذا لک“ جو مجموعہ کا رفع ہے، اس کی صریح نفیض ہے، اور ہمارا قول ”بل اما کذا واما کذا“، منفصلہ ہے جو نفیض کے مساوی ہے، اسی قیاس پر باقی مرکبات ہیں۔

مرکبات کلیہ کی نقائص کا بیان

قضیہ مرکبہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، جو ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اگر قضیہ مرکبہ موجب ہو تو پہلا قضیہ جو صراحتہ مذکور ہوتا ہے، موجب ہوگا، اور دوسرا قضیہ جو اشارۃً مذکور ہوتا ہے، سالبہ ہوگا، اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہر شے کی نفیض اس کا رفع ہے، لہذا قضیہ مرکبہ کی نفیض ان دونوں قضیوں کے مجموعہ کے رفع سے ہوگی، اس رفع کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دونوں جزوں کا رفع ہو اور دوسرا یہ کہ بغیر کسی تعیین کے کسی بھی ایک جزء کا رفع ہو، اور چونکہ منطق کے قواعد عام اور کلی ہوا کرتے ہیں، اس لیے مرکبات کی نفیض میں پہلی شے کو لیا گیا ہے، وہ یہ کہ دونوں بسیط قضیوں کی نفیض کو حاصل کیا جاتا ہے، اور ان دونوں کی نفیضوں سے منفصلہ مانعہ اخلو مرکب کیا جاتا ہے، اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ قضیہ مرکبہ کی نفیض اس کے دونوں جزوں کی نفیضوں میں سے کوئی ایک ہی ہوتی ہے لیکن ان دونوں نفیضوں کو حرف تردید ”اما“، یا ”او“ کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اور ان سے قضیہ منفصلہ مانعہ اخلو مرکب کر کے یوں کہا جاتا ہے اما کذا واما کذا لک، چنانچہ شارح کی عبارت ”وهو المفهوم المردد بینہما“، کا بھی یہی مطلب ہے، اور مرکب کی صریح نفیض تو ”انہ لیس کذا لک“ ہے، اور جزین کی دو نفیضوں میں سے کوئی ایک لا علی تعیین یعنی منفصلہ مانعہ اخلو اصل نفیض کا لازم مساوی ہے، اسی وجہ سے اس کو مجازاً نفیض کہا جاتا ہے۔

موجبات مرکبہ کی نفیض بنانے کا قاعدہ یہ ہے کہ مرکبہ کے دونوں جزء یعنی دونوں بسیط قضیے الگ الگ کر کے، ہر ایک کی نفیض اس طریقہ کے مطابق نکالی جائے، جو طریقہ کہ بساط کی نقائص کا بیان ہو چکا ہے، پھر حرف تردید یعنی حرف انفصال داخل کر کے ان دونوں نفیضوں سے ایک منفصلہ مانعہ اخلو مرکب کیا جائے گا، جو مرکبہ کلیہ کی نفیض ہوگا، چنانچہ ”مفهوم مردد بینہما“، سے یہی مراد ہے، مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتب الا ادعا مشروط خاصہ موجبہ کلیہ ہے، اس کے دونوں اجزاء کی تحلیل اس طرح ہے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتب الا ادعا اور لاشی من الکاتب متحرک الاصابع بالفعل، اس میں پہلا جزء مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے، اس لیے اس کی نفیض

حیثیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہوگی یعنی بعض الکاتب لیس بہتحرک الاصل بالامکان حین ہوکاتب، اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے، اس لیے اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہوگی یعنی بعض الکاتب بہتحرک الاصل بالامکان، اب ان دونوں نقیضوں میں حرف انفصال بڑھا کر منفصلہ مانعہ اخلو مرکب کر کے یوں کہا جائے گا اما بعض الکاتب لیس بہتحرک الاصل بالامکان حین ہوکاتب واما بعض الکاتب بہتحرک الاصل بالامکان حین ہوکاتب مانعہ اخلو مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ کی نقیض ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض اس منفصلہ کے دو جزوں میں سے کوئی ایک جزء ضرور ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں ہی جزء ہوں، کیونکہ منفصلہ مانعہ اخلو میں دونوں جزء جمع تو ہو سکتے ہیں، مرتفع نہیں ہو سکتے۔

اور یہ جو کہا کہ منفصلہ مانعہ اخلو قضیہ مرکبہ کی اصل نقیض ”انہ لیس کذلک“، کو لازم ہے، اور اس کے مساوی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اصل مرکبہ صادق ہوگا، تو اس کے جزئین بھی صادق ہوں گے، اور جب اس کے دونوں جزء صادق ہیں تو مرکبہ کی اصل نقیض کاذب ہوگی، اور جزئین کی نقیضین سے جو منفصلہ مانعہ اخلو بنایا گیا ہے، وہ بھی کاذب ہوگا، اور جب اصل مرکبہ کاذب ہوگا تو مرکبہ کا ایک جزء ضرور کاذب ہوگا، لہذا مرکبہ کی نقیض صادق ہوگی، اور جزئین کی نقیضین سے جو منفصلہ مرکب ہوگا وہ بھی صادق ہوگا، تو جہاں مرکبہ کی نقیض صادق، وہاں منفصلہ بھی صادق، اور جہاں منفصلہ صادق، وہاں مرکبہ کی نقیض بھی صادق ہوتی ہے، اس لحاظ سے گویا مرکبہ کی اصل نقیض اور منفصلہ مانعہ اخلو میں مساوات ہے۔

ماتن وشارح فرماتے ہیں کہ مرکبات کی حقائق اور بساط کی نقائص کے احاطہ کے بعد کسی بھی مرکبہ کی نقیض نکالنا بہت واضح ہے، مثلاً یہ معلوم ہے کہ وجودیہ لادائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے پہلا، اصل قضیہ کے ساتھ کیف یعنی ایجاب و سلب میں موافق ہوتا ہے، اور دوسرا قضیہ اصل کے ساتھ کیف میں مخالف ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اس مطلقہ عامہ کی نقیض، جو اصل کے ساتھ کیف میں موافق ہوتا ہے، دائمہ مخالفہ آتی ہے، اور اس مطلقہ عامہ کی نقیض، جو اصل کے ساتھ کیف میں مخالف ہوتا ہے، دائمہ موافقہ آتی ہے، لہذا دائمہ مخالفہ اور دائمہ موافقہ سے جو مفہوم مردد حاصل ہوگا، وہ اس وجودیہ لادائمہ کی نقیض ہوگا، یعنی اما الدائمۃ المخالفۃ او الدائمۃ الموافقۃ، مثلاً کل انسان ضاحک بالفعل لادائمہ، اس کی نقیض صریح ہے انہ لیس کذلک، اور بل اما لیس بعض الانسان ضاحکا دائمہ او بعض الانسان ضاحک دائمہ، یہ منفصلہ مانعہ اخلو ہے، جو اصل نقیض کو لازم ہے، اور اس کے مساوی ہے، یہی طریقہ ہے تمام مرکبات کی نقائص نکالنے کا..... علیٰ ہذا القیاس فی سائر المركبات۔

چنانچہ عرفیہ خاصہ کی نقیض یا توحیدیہ مطلقہ مخالفہ ہوگی یا دائمہ موافقہ، اور مشروطہ خاصہ کی نقیض یا توحیدیہ ممکنہ مخالفہ ہوگی، یا دائمہ موافقہ ہوگی، اور وجودیہ لاضروریہ کی نقیض یا تو دائمہ مخالفہ ہوگی یا ضروریہ موافقہ ہوگی، اور وقتیہ کی نقیض یا تو ممکنہ وقتیہ مخالفہ ہوگی یا دائمہ موافقہ ہوگی، اور منتشرہ کی نقیض یا تو ممکنہ دائمہ مخالفہ ہوگی یا دائمہ موافقہ ہوگی، اور ممکنہ خاصہ کی نقیض یا ضروریہ مخالفہ ہوگی یا ضروریہ موافقہ ہوگی۔

مرکبات کلیہ کی نقائص کا نقشہ

نمبر شمار	اصل تفسیر	مثال	نقیض	مثال
۱	موجبہ کلیہ مشروطہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتباً لا دائماً	منفصلہ مانعہ الخلو	اما بعض الکاتب ليس بمتحرک الاصابع بالامکان حين هو کاتب، و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً
۲	سالہ کلیہ مشروطہ خاصہ	لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتباً لا دائماً	//	اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالامکان حين هو کاتب، و اما بعض الکاتب ليس بساکن الاصابع دائماً
۳	موجبہ کلیہ عرفیہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائماً ما دام کاتباً لا دائماً	//	اما بعض الکاتب ليس بمتحرک الاصابع بالفعل حين هو کاتب، و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً
۴	سالہ کلیہ عرفیہ خاصہ	لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع دائماً ما دام کاتباً لا دائماً	//	اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حين هو کاتب، و اما بعض الکاتب ليس بساکن الاصابع دائماً
۵	موجبہ کلیہ وقتیہ	کل قمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة لا دائماً	//	اما بعض القمر منخسف بالامکان وقت الحیلولة و اما بعض القمر ليس بمنخسف دائماً
۶	سالہ کلیہ وقتیہ	لا شیء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لا دائماً	//	اما بعض القمر منخسف بالامکان وقت التربيع، و اما بعض القمر ليس بمنخسف دائماً
۷	موجبہ کلیہ منتشرہ	کل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما لا دائماً	//	اما بعض الانسان ليس بمتنفس بالامکان دائماً، و اما بعض الانسان متنفس دائماً
۸	سالہ کلیہ منتشرہ	لا شیء من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما لا دائماً	//	اما بعض الانسان متنفس بالامکان دائماً و اما بعض الانسان ليس بمتنفس دائماً
۹	موجبہ کلیہ وجودیہ لا ضروریہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة	//	اما بعض الانسان ليس بضاحک دائماً، و اما بعض الانسان ضاحک بالضرورة
۱۰	سالہ کلیہ وجودیہ لا ضروریہ	لا شیء من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورة	//	اما بعض الانسان ضاحک دائماً، و اما بعض الانسان ليس بضاحک بالضرورة
۱۱	موجبہ کلیہ وجودیہ لا دائمہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائماً	//	اما بعض الانسان ليس ضاحک دائماً و اما بعض الانسان ضاحک بالضرورة
۱۲	سالہ کلیہ وجودیہ دائمہ	لا شیء من الانسان بضاحک بالفعل لا دائماً	//	اما بعض الانسان ضاحک دائماً و اما بعض الانسان ليس بضاحک دائماً
۱۳	موجبہ کلیہ ممکنہ خاصہ	کل انسان کاتب بالامکان الخاص	//	اما بعض الانسان ليس بکاتب بالضرورة، و اما بعض الانسان کاتب بالضرورة

۱۳	سالبہ کلیہ ممکنہ خاصہ	لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان الخاص	//	اما بعض الکاتب کاتب بالضرورة، واما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورة
----	--------------------------	---	----	--

قول: وإن كانت جزئية فلا يكفي في نقيضها ما ذكرناه لأنه يكذب بعض الجسم حيوان لا دائما مع كذب كل واحد من نقيض جزئها بل الحق في نقيضها ان يردّد بين نقيض الجزئين لكل واحد واحد و احدى كل واحد واحد لا يخلو عن نقيضهما فيقال كل واحد واحد من افراد الجسم اما حيوان دائما او ليس بحيوان دائما قال: اور اگر مرکبہ جزئیہ ہو تو اس کی نقیض میں وہ کافی نہ ہوگا، جو ہم نے ذکر کیا ہے، کیونکہ بعض الجسم حيوان لا دائما کاذب ہو جاتا ہے، اس کے جزئین کی نقیضین میں سے ہر ایک کے کذب کے ساتھ بلکہ اس کی صحیح نقیض یہ ہے کہ ہر فرد کے لیے جزئین کی نقیضین کے درمیان تردید کی جائے یعنی ہر واحد ان کی نقیضین سے خالی نہیں، تو یوں کہا جائے گا کل واحد واحد من افراد الجسم اما حيوان دائما او ليس بحيوان دائما۔

اقول: مأمراً كان حكم المركبات الكلية وأما المركبات الجزئية فلا يكفي في نقيضها ما ذكرناه من المفهوم المردّد بين نقيض الجزئين لجواز كذب المركبة الجزئية مع كذب المفهوم المردّد فان من الجائز ان يكون المحمول ثابتا دائما لبعض افراد الموضوع ومسلوباً دائماً عن الافراد الباقية فتكذب الجزئية اللدائمة لان مفهومها أن بعض افراد الموضوع يكون بحيث يثبت له المحمول تارةً ويسلب عنه اخرى ولا فرد من افراد الموضوع في تلك المادة كذلك ويكذب ايضا كل واحد من نقيض جزئها اي كليتين أما الكلية الموجبة فللدوام سلب المحمول عن بعض الافراد و أما الكلية السالبة فللدوام ايجاب المحمول لبعض الافراد كقولنا بعض الجسم حيوان لا دائما فان الحيوان ثابت لبعض افراد الجسم دائماً و مسلوب عن افراد الباقية دائماً فتلك الجزئية كاذبة مع كذب قولنا كل جسم حيوان دائماً ولا شيء من الجسم بحيوان دائماً بل الحق في نقيضها ان يردّد بين نقيض الجزئين لكل واحد واحد لا اذا قلنا بعض ج ب لا دائماً كان معناه ان بعض ج بحيث يثبت له ب في وقت ولا يثبت له ب في وقت اخر فنقيضه انه ليس كذلك فاذا لم يكن بعض افراد ج بحيث يكون ب في وقت ولا يكون ب في وقت اخر يكون كل واحد واحد من افراد ج إما ب دائماً او ليس ب دائماً وهو الترديد بين نقيض الجزئين لكل واحد واحد و احدى كل واحد واحد لا يخلو عن نقيضهما فيقال في تلك المادة كل جسم اما حيوان دائماً او ليس بحيوان دائماً ويشتمل

علیٰ ثلث مفہومات لان کل واحد و احد من افراد الموضوع لا یخلو إما ان یشئ
 له المحمول دائما أو لا یشئ له دائما و اذالم یشئ له فلا یخلو اما ان یشئ له
 عن کل واحد دائما او مسلوبا عن البعض دائما وثابتا للبعض دائما فالجزء الثانی
 مشتمل علی مفہومین فلو رُکبت منفصلة مانعة الخلو من هذه المفہومات الثلاث
 لكانت مساوية أيضا لنقیضها کقولنا اما کل ج ب دائما او لاشئ من ج ب دائما او
 بعض ج ب دائما او بعض ج لیس ب دائما فهو طریق ثان فی اخذ النقیض

فان قلت کما ان المركبة الكلية عبارة عن مجموع قضيتين فکذلک المركبة
 الجزئية و رفع المجموع إنما هو برفع احد الجزئین ای احد نقیضی الجزئین الذی
 هو المفهوم المردد فکما یکفی فی نقیض الكلية فلیکف فی نقیض الجزئية والافما
 الفرق قلت مفهوم الكلية المركبة هو بعینه مفهوم الکلتین المختلفتين بالایجاب
 والسلب فاذا اخذ نقیضا هما یشئ احد نقیضیهما مساویا لنقیضها وأما مفهوم
 الجزئية المركبة فهو لیس مفهوم الجزئيتين المختلفتين ایجابا وسلبا لان موضوع
 الايجاب فی المركبة الكلية بعینه موضوع السلب وموضوع الجزئية الموجبة لا
 یجب ان یشئ موضوع الجزئية السالبة لجواز تفاثرهما بل مفهوم الجزئيتين اعم
 من مفهوم المركبة الجزئية لانه متى صدقت الجزئتان المختلفتان بالایجاب
 والنسلب مع اتحاد الموضوع صدقت الجزئتان المختلفتان بالایجاب والسلب
 مطلقا بدون العکس فیکون احد نقیضیهما اخص من نقیض مفهوم الجزئية لان
 نقیض الاعم اخص من نقیض الاخص فلا یشئ مساویا لنقیضه ولهذا جاز اجتماع
 المركبة الجزئية مع احدی الکلتین علی الکذب فإن احدی الکلتین لئما کان
 اخص من نقیض المركبة الجزئية والاخص یجوز ان یکذب بدون الاعم فربما
 یصدق نقیض المركبة الجزئية ولا یصدق احدی الکلتین وح یجتمعان علی
 الکذب کما فی المثال المضروب فان قولنا بعض الجسم حیوان لا دائما کاذب
 فیصدق نقیضه مع کذب احدی الکلتین الاخص مع نقیضه

اقول: جو کچھ پہلے گزرا وہ مرکبات کلیہ (کی نقائص) کا حکم تھا، رہے مرکبات جزئیہ تو ان کی نقیض میں
 جزئین کی نقیضیں کے درمیان مفہوم مردد کافی نہیں کیونکہ مرکبہ جزئیہ مفہوم مردد کے کذب کے ساتھ
 کاذب ہو سکتا ہے، اس لیے کہ یہ بات ممکن ہے کہ محمول موضوع کے بعض افراد سے ہمیشہ کے لیے ثابت
 ہو اور باقی افراد سے ہمیشہ کے لیے مسلوب ہو، لہذا جزئیہ لادائمہ کاذب ہوگا، کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے

کہ موضوع کے بعض افراد ایسے ہیں کہ ان کے لیے محمول کبھی ثابت ہوتا ہے اور کبھی ان سے مسلوب ہوتا ہے، اور اس مادہ میں موضوع کا کوئی فرد بھی ایسا نہیں ہے، نیز اس کے جزئین کی نقیضین میں سے ہر ایک یعنی دونوں کلیہ کا ذب ہو جاتے ہیں، موجب کلیہ تو بعض افراد سے محمول کے دائمی سلب کی وجہ سے اور سالبہ کلیہ تو بعض افراد کے لیے محمول کے دائمی ایجاب کی وجہ سے جیسے بعض الجسم حیوان لا دائما، کیونکہ حیوان جسم کے بعض افراد کے لیے ہمیشہ ثابت ہے اور اس کے باقی افراد سے ہمیشہ مسلوب ہے، تو یہ جزئیہ کا ذب ہے ہمارے اس قول کے کذب کے ساتھ کہ کل جسم حیوان دائما، ولاشی من الجسم محمول ان دائما، بلکہ اس نقیض میں حق یہ ہے کہ ہر فرد کے لیے جزئین کی نقیضین کے درمیان تردید کی جائے، کیونکہ جب ہم یہ کہیں بعض ج ب لا دائما تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ج کے بعض افراد ایسے ہیں کہ ان کے لیے ب ایک وقت میں ثابت ہے اور دوسرے وقت میں وہ اس کے لیے ثابت نہیں، تو اس کی نقیض یہ ہوگی کہ اس کے لیے ب ایک وقت میں ثابت ہے اور دوسرے وقت میں وہ اس کے لیے ثابت نہیں، تو اس کی نقیض میں ب نہ ہوں تو ج کا ہر فرد یا ب دائما ہوگا یا لیس ب دائما ہوگا، اور یہی ہر فرد کے لیے جزئین کی نقیضین کے درمیان تردید ہے، یعنی ہر ہر واحد ان کی نقیض سے خالی نہیں، چنانچہ مادہ مذکورہ میں یوں کہا جائے گا کہ کل جسم اما حیوان دائما اولیس محمول ان دائما۔

اور یہ تین مفہومات پر مشتمل ہے کیونکہ موضوع کے افراد میں سے ہر فرد اس سے خالی نہیں کہ اس کے لیے محمول یا دائما ثابت ہوگا یا دائما اس کے لیے ثابت نہ ہوگا، اور جب اس کے لیے ثابت نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا ہر واحد سے دائما مسلوب ہوگا یا بعض سے دائما مسلوب اور بعض کے لیے دائما ثابت ہوگا، پس جزء دوم دو مفہوموں پر مشتمل ہے، اب اگر ان مفہومات ثلاثہ سے منفصلہ مانعہ اخلو بنایا جائے تو وہ بھی اس کی نقیض کے مساوی ہوگا، جیسے اما کل ج ب دائما، یا لاشی من ج ب دائما، یا بعض ج ب دائما، یا بعض ج لیس ب دائما، یہ نقیض بنانے کا دوسرا طریقہ ہے۔

اگر آپ کہیں کہ جس طرح مرکبہ کلیہ دو قضیوں کے مجموعہ سے عبارت ہے، اسی طرح مرکبہ جزئیہ ہے، اور مجموعہ کا رفع جزئین میں سے ایک کے رفع سے ہو جاتا ہے، یعنی جزئین کی نقیضین میں سے ایک کے رفع سے جو مفہوم مردد ہے، تو جیسے کلیہ کی نقیض میں کافی ہے، ایسے ہی جزئیہ کی نقیض میں بھی کافی ہونا چاہئے، ورنہ فرق کیا ہے؟ میں کہوں گا کہ کلیہ مرکبہ کا مفہوم بعینہ ان دو کلیوں کا مفہوم ہوتا ہے جو ایجاب و سلب میں مختلف ہوں، اس لیے جب ان کی نقیضین لی جائیں گی تو ان کی نقیضین میں سے ایک، مرکبہ کی نقیض کے مساوی ہوگی، اور جزئیہ مرکبہ کا مفہوم بعینہ ان دو جزوؤں کا مفہوم نہیں ہے جو ایجاب و سلب میں مختلف ہوں، کیونکہ مرکبہ کلیہ میں ایجاب کا موضوع بعینہ سلب کا موضوع ہوتا ہے، اور جزئیہ موجبہ کے موضوع کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ جزئیہ سالبہ کا موضوع ہو اس لیے کہ ان کا تخایر ممکن ہے، بلکہ دو

جزئی کا مفہوم مرکبہ جزئیہ کے مفہوم سے اعم ہے، کیونکہ جب وہ دو جزئیہ صادق ہوں جو اتحاد موضوع کے ساتھ ایجاب و سلب میں مختلف ہوں تو وہ دو جزئیہ بھی صادق ہوں گی جو ایجاب و سلب میں مطلقاً مختلف ہوں، عکس کے بغیر، پس ان کی نقیضین میں سے ایک جزئیہ کے مفہوم کی نقیض سے اخذ ہوگی، کیونکہ اعم کی نقیض خاص کی نقیض سے اخذ ہوتی ہے، لہذا وہ اس کی نقیض کے مساوی نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ اجتماع کلیتین میں سے ایک کے ساتھ کذب پر ہو سکتا ہے، اس لیے کہ کلیتین میں سے ایک جب مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے اخذ ہے، اور خاص کا اعم کے بغیر کاذب ہونا جائز ہے، تو بعض اوقات مرکبہ جزئیہ کی نقیض صادق ہوگی اور کلیتین میں سے ایک صادق نہ ہوگا اور اس وقت وہ دونوں مثال مضروب میں کذب پر جمع ہو جائیں گے، کیونکہ ہمارا قول بعض الجسم حیوان لا دائما کاذب ہے، تو اس کی نقیض صادق ہوگی کلیتین میں سے ایک کے کذب کے ساتھ جو اس کی نقیض سے اخذ ہے۔

مرکبات جزئیہ کی نقائص کا بیان

اگر مرکبات جزئیہ ہوں تو ان کی نقیض نکالنے کا طریقہ وہ نہیں ہے جو مرکبات کلیہ میں مذکور ہوا، بلکہ اس سے مختلف ہے، پیچھے گزرا ہے کہ مرکبات کلیہ کی نقیض جزئین کی نقیضین کے درمیان مفہوم مردد سے مانعہ الخلو مرکب کر کے حاصل کی جاتی ہے، لیکن مرکبات جزئیہ کی نقیض میں یہ طریقہ نہیں چل سکتا، کیونکہ اگر مرکبات جزئیہ کی نقیض اسی طریقہ سے نکالی جائے جس طریقہ سے کہ مرکبات کلیہ کی نقیض نکالی جاتی ہے تو اس وقت مرکبات جزئیہ کے درمیان کوئی تناقض نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس بات کا امکان ہے کہ اصل مرکبہ جزئیہ کاذب ہو اور پھر اس کی نقیض جو تردید کے ذریعہ حاصل کی جائے، وہ بھی کاذب ہو، لہذا اصل اور اس کی نقیض دونوں کذب میں جمع ہو جائیں گے، حالانکہ تناقض کے لیے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہوتا ہے، مثلاً وجودیہ لا دائمہ جزئیہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے اور کبھی سلب ہو جاتا ہے، لیکن اگر ایک ایسا مادہ ہو کہ جہاں محمول موضوع کے بعض افراد کے لیے دائما ثابت ہو اور باقی افراد سے دائما مسلوب ہو تو وہاں جزئیہ لا دائمہ کا مفہوم نہیں پایا جائے گا اور جزئیہ لا دائمہ کاذب ہوگا، جب اصل کاذب ہے تو اس کے دونوں جزؤں کی نقیض بھی کاذب ہوگی، جیسے بعض الجسم حیوان لا دائما وجودیہ لا دائمہ جزئیہ موجب ہے، اس کے دونوں جزء مطلقہ عامہ ہیں یعنی بعض الجسم حیوان بالفعل اور بعض الجسم لیس بحیوان بالفعل، یہ دونوں کاذب ہیں، کیونکہ ایک جسم جب حیوان ہو تو وہ دائمی طور پر حیوان ہی ہوتا ہے، اور جو جسم حیوان نہ ہو تو وہ دائمی طور پر حیوان نہیں ہوتا، اس میں بالفعل کی بات نہیں ہوتی کہ کبھی وہ حیوان ہو اور کبھی نہ ہو، اس لیے مرکبہ جزئیہ لا دائمہ یہ کاذب ہے، اب اگر اس کی نقیض اسی طریقہ سے نکالی جائے جس طریقہ سے کہ مرکبات کلیہ کی نقیض نکالی جاتی ہے یعنی مفہوم مردد کے ذریعہ تو اصل تو پہلے سے کاذب ہے ہی، اس کی نقیض کے دونوں جزء بھی کاذب ہوں گے، اصل جزئیہ لا دائمہ کا پہلا جزء مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، اس کی نقیض دائمہ سالبہ کلیہ آئے گی، یعنی لاشی من الجسم بحیوان

دائمہ، یہ نفیض بھی کاذب ہے کیونکہ حیوانیت جسم کے تمام افراد سے مسلوب نہیں ہے، بعض سے مسلوب ہے، اور بعض کے لیے دائمی طور پر ثابت ہے جیسے انسان، بقر..... اور مرکبہ جزئیہ لا دائمہ کا دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالہ جزئیہ ہے، اس کی نفیض دائمہ موجبہ کلیہ آئے گی، یعنی کل جسم حیوان دائمہ، یہ نفیض بھی کاذب ہے، کیونکہ بعض اجسام سے حیوانیت دائمہ مسلوب ہے، ہر جسم دائمی طور پر حیوان نہیں ہے، چنانچہ جب دونوں جزوؤں کی نفیض کاذب ہوئی تو دونوں جزوؤں کی نفیض کے درمیان تردید یعنی امالاشی من الجسم بحیوان دائمہ واما کل جسم حیوان دائمہ بھی یقیناً کاذب ہوگی، حالانکہ تناقض کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہے تو نفیض کاذب ہوگی، اور اگر اصل کاذب ہے تو نفیض صادق ہوگی، اور یہاں تو اصل اور نفیض دونوں ہی کاذب ہیں، تو معلوم ہوا کہ مرکبات جزئیہ کی نفیض نکالنے کا طریقہ مرکبات کلیہ سے مختلف ہے۔

شارح کا قول ”قان من الجائز.....“ یہ وجہ ان قضایا میں جاری ہو سکتی ہے جو لا دوام سے مرکب ہوں، لیکن وہ قضایا جو لا ضرورہ پر مشتمل ہوں تو ان میں وجہ یہ ہوگی کہ ممکن ہے کہ محمول کا ثبوت بعض افراد کے لیے ضروری ہو اور بعض افراد سے اس کا سلب ضروری ہو تو ایسی صورت میں جزئیہ لا ضرورہ، کل جمین ضروریتین، دائمہ اور ضرورہ یہ سب کاذب ہوں گے، یہاں اگر شارح ”من الجائز ان یکون المحمول دائمہ بعض افراد الموضوع، کی بجائے یوں کہتے لجواز ان یکون المحمول ثابتاً لبعض افراد الموضوع بالضرورہ و مسلوباً عن البعض بالضرورہ تو یہ انداز بیان تمام قضایا کو شامل ہو جاتا۔

مرکبہ جزئیہ کی نفیض نکالنے کے دو طریقے بیان کئے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ موضوع پر کل افرادی داخل کر دیا جائے، اور دونوں جزوؤں کی نفیضوں کے محمولوں پر حرف تردید ”اما، یا“ او، داخل کر دیا جائے تو مرکبہ جزئیہ کی نفیض صریح نکل آئے گی، جو جزء اصل قضیہ میں موجبہ ہو اس کے محمول کو نفیض بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ سالہ ذکر کیا جائے گا، اور جو جزء اصل قضیہ میں سالہ ہو، اس کے محمول کو نفیض نکالتے وقت حرف تردید کے ساتھ موجبہ ذکر کیا جائے گا، اور ہر جزء کو اس کی جہت کی نفیض کے ساتھ ذکر کیا جائے گا، گویا جب موضوع پر کل افرادی داخل کر دیا جائے اور دونوں کے محمولوں کو حرف تردید کے ساتھ یعنی مردۃ المحمول ذکر کیا جائے تو مرکبہ جزئیہ کی نفیض صریح حاصل ہو جائے گی، کیونکہ جب ہم مثلاً بعض ج ب لا دائمہ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ج کے بعض افراد کے لیے کبھی ب ثابت ہوتی ہے اور کبھی ثابت نہیں ہوتی، تو اس کی نفیض ہوگی انہ لیس کذلک، تو جب ج کے بعض افراد ایک وقت میں ب ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں ب نہیں ہوتے لہذا ج کے افراد میں سے ہر ہر فرد یا دائمہ ب ہوگا یا دائمہ لیس ب ہوگا، چنانچہ عبارت یوں ہو جائے گی: کل واحد واحد من افراد ج اما ب دائمہ اولیس ب دائمہ، اب ان دونوں میں سے کوئی ایک ج کے افراد کے لیے ثابت ہوگا، یہی وہ بات ہے جس کو یوں کہا کہ مرکبہ جزئیہ کی نفیض نکالنے کے لیے موضوع پر کل افرادی داخل کر دیا جائے اور دونوں جزوؤں کی نفیضوں کے محمولوں پر حرف تردید امایا او داخل کر دیا جائے تو مرکبہ جزئیہ کی نفیض حاصل ہو جائے گی، مثلاً بعض الجسم حیوان بالفعل لا دائمہ موجبہ جزئیہ و جودہ لا دائمہ ہے، اس کا پہلا جزء موجبہ یعنی بعض الجسم حیوان بالفعل ہے اور دوسرا جزء سالہ یعنی بعض الجسم لیس بحیوان بالفعل ہے، لہذا اس کی

نقیض یوں ہوگی کل جسم اما حیوان داما اولیس بحیوان داما، اور چونکہ اصل قضیہ کے دونوں جزوں کی جہت بالفعل ہے، اس لیے اس کی نقیض میں داما کی جہت ہر ایک محمول کے ساتھ موجود ہے۔

مرکبات جزئیہ کی نقیض اخذ کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے تین مفہوم حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ موضوع کے ہر فرد کے لیے محمول داما ثابت ہوگا یا داما سلب ہوگا، اگر داما سلب ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو محمول موضوع کے تمام افراد سے داما مسلوب ہوگا یا بعض کے لیے داما ثابت اور بعض سے داما مسلوب ہوگا، ایک مفہوم جزء اول کا ہے، اور جزء ثانی کے دو مفہوم ہیں، کل تین مفہوم ہو گئے، تو اگر ان تین مفہوموں سے منفصلہ مانعہ اخلو بنایا جائے تو یہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے مساوی ہوگا اور نقیض صریح کو لازم ہوگا جیسے اما کل ج ب داما اولاشی من ج ب داما، ”او بعض ج ب داما“، او بعض ج لیس ب داما، یہ منفصلہ مانعہ اخلو ہے جو تین مفہوموں سے مرکب ہے، اس میں پہلا قضیہ یعنی اما کل ج ب داما پہلے مفہوم کی مثال ہے اس میں محمول موضوع کے تمام افراد کے لیے داما ثابت ہے، اور دوسرا قضیہ یعنی لاشی من ج ب داما دوسرے مفہوم کے پہلے جزء یعنی سالبہ کلیہ کی مثال ہے، اور تیسرا قضیہ یعنی بعض ج ب داما اور بعض ج لیس ب داما دوسرے مفہوم کے جزء ثانی کی مثال ہے جس میں محمول موضوع کے بعض افراد کے لیے داما ثابت ہوتا ہے اور بعض سے داما مسلوب ہوتا ہے، یہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے اخذ کا دوسرا طریقہ ہے، ان دونوں طریقوں میں فرق ضرور ہے کہ پہلا طریقہ نقیض صریح کا ہے، اور دوسرا طریقہ نقیض صریح کا نہیں بلکہ نقیض صریح کو لازم اور اس کے مساوی ہے۔

معارض کہتا ہے کہ مرکبات کلیہ اور مرکبات جزئیہ کی نقیض کے اخذ میں جو فرق کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ کیونکہ مرکبہ کلیہ جس طرح دو قضیوں کے مجموعہ سے بنتا ہے، اسی طرح مرکبہ جزئیہ بھی دو قضیوں کے مجموعہ سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جزئین میں سے ایک کے رفع سے مجموعہ کا رفع ہو جاتا ہے، یعنی دو جزوں میں سے ایک کی نقیض سے مجموعہ کی نقیض حاصل ہو جاتی ہے، یہی مفہوم مرد ہے جو مانعہ اخلو کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جب ترکیب کے لحاظ سے دونوں مساوی ہیں کہ دونوں ہی دو دو قضیوں سے مرکب ہوتے ہیں، تو جیسے مرکبہ کلیہ کی نقیض اس کے جزئین کی نقیض کے درمیان تردید سے حاصل ہو جاتی ہے، ایسے ہی مرکبہ جزئیہ کی نقیض بھی اس کے جزئین کی نقیض کے درمیان تردید سے حاصل ہونی چاہئے، جب کہ آپ کہتے ہیں کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے میں یہ طریقہ کافی نہیں ہے، تو ایسا کیوں؟ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کا مفہوم اور اس کے دونوں جزوں یعنی کلیتین (موجبہ کلیہ و سالبہ کلیہ) کا مفہوم تحلیل کے بعد بھی بالکل متحد ہوتا ہے، کیونکہ جیسے مرکبہ کلیہ میں موضوع کے تمام افراد پر حکم ہوتا ہے، اسی طرح اس کے جزئین میں بھی تمام افراد پر حکم ہوتا ہے، گویا مرکبہ کلیہ میں اور تحلیل کے بعد اس کے جزئین میں مساوات ہے، اس لیے مرکبہ کلیہ کی نقیض اور احد الجزئین کی نقیض میں بھی مساوات ہوگی، کیونکہ مساویین کی نقیض میں مساوات کی نسبت ہوتی ہے، تو مرکبہ کلیہ کی نقیض اس کے دونوں جزء یعنی کلیتین کی نقیضوں کو بطریق تردید لینے سے

حاصل ہو جائے گی، لیکن مرکبہ جزئیہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، مرکبہ جزئیہ کا مفہوم اور تحلیل کے بعد اس کے دونوں جزوؤں یعنی موجبہ جزئیہ و سالبہ جزئیہ کا مفہوم متحد نہیں ہے، کیونکہ مرکبہ جزئیہ میں جن بعض افراد پر ایجابی حکم ہوتا ہے، بعینہ انہی بعض پر سلبی حکم بھی ہوتا ہے، گویا مرکبہ جزئیہ کے مفہوم میں اتحاد ہوتا ہے اور یہ اس میں ضروری ہے، لیکن تحلیل کے بعد جو دو جزئیہ قصبے موجبہ جزئیہ و سالبہ جزئیہ حاصل ہوتے ہیں، ان کا مفہوم مرکبہ جزئیہ سے اعم ہوتا ہے، ان کے موضوع میں عموم ہوتا ہے، چنانچہ ان کے موجبہ میں موضوع سے جو افراد مراد ہوتے ہیں، بعینہ انہی افراد کا سالبہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، خواہ وہی ہوں یا ان کے علاوہ ہوں، دونوں طرح ہو سکتا ہے، کیونکہ ایک جزئیہ کے بعض افراد کا دوسری جزئیہ کے بعض افراد کے مغایر ہونا ممکن ہے، جیسے بعض ج ب بالفعل لا دما یہ مرکبہ جزئیہ ہے، تحلیل کے بغیر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد کے لیے ب بالفعل ثابت ہے، اور ج کے انہی بعض افراد سے ب بالفعل مسلوب ہے، لیکن اسی مرکبہ جزئیہ کی تحلیل کر کے جب یوں کہا جائے بعض ج ب بالفعل بعض ج لیس ب بالفعل تو اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ ج کے بعض افراد کے لیے ب بالفعل ثابت ہے، اور بعض افراد سے مطلقاً بالفعل مسلوب ہے، خواہ یہ سلب انہی افراد سے ہو جن کے لیے ب کا ایجاب ہوا ہے، یا ان کے مغایر ہوں، ان میں عموم اور اطلاق ہے، معلوم ہوا کہ مرکبہ جزئیہ خاص ہے، اس میں موضوع متحد ہوتا ہے اور تحلیل کے بعد اس کے دونوں جزوؤں کا مفہوم اعم ہوتا ہے، گویا ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، مرکبہ جزئیہ کا مفہوم اخص ہے اور جزئیت کا مفہوم اعم ہے، جہاں مرکبہ جزئیہ صادق ہوگا وہاں مطلقاً جزئیت بھی صادق ہوں گے، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جب دو جزئیہ صادق ہوں تو مرکبہ جزئیہ بھی صادق ہو، کیونکہ اعم کے صادق ہونے سے اخص کا صادق ضروری نہیں ہوتا۔

اور جزئیت میں سے ایک کی نفیض مفہوم جزئیہ کی نفیض سے اخص ہوگی، خود جزئیت تو مرکبہ جزئیہ سے اعم ہیں، لیکن چونکہ اعم کی نفیض، اخص کی نفیض سے اخص ہوتی ہے، اس لیے جزئیت میں سے ایک کی نفیض مرکبہ جزئیہ کی نفیض سے اخص ہوگی تو جزئین میں سے ایک کی نفیض مرکبہ جزئیہ کی نفیض کے مساوی نہ ہوگی، اس بناء پر مرکبہ جزئیہ کی نفیض حاصل کرنے کے لیے جزئیت کی نفیضوں کو تردید کے ذریعہ سے لینا کافی نہیں ہے۔

چونکہ دو نفیضوں میں سے ایک مرکبہ جزئیہ کی نفیض کے مساوی نہیں ہے بلکہ ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اس لیے مرکبہ جزئیہ کا اجتماع دو کلیوں یعنی دو نفیضوں میں سے ایک کے ساتھ کذب میں ہو سکتا ہے، کیونکہ اعداد التفہیمین جب مرکبہ جزئیہ کی نفیض سے اخص ہے، اور اخص اعم کے بغیر کاذب ہو سکتا ہے، تو یہ ہو سکتا ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نفیض صادق ہو، لیکن دو نفیضوں میں سے ایک صادق نہ ہو، بلکہ کاذب ہو تو اس صورت میں مرکبہ جزئیہ اور دو نفیضوں میں سے ایک، دونوں کاذب ہوں گے جیسے مثال مذکور بعض الجسم حیوان لا دما یہ مرکبہ جزئیہ ہے، یہ اور دو کلیوں یعنی دو نفیضوں میں سے ایک، جو مرکبہ جزئیہ کی نفیض سے اخص ہے، دونوں کاذب ہیں، لیکن مرکبہ جزئیہ کی نفیض صادق ہے۔

مرکبات جزئیہ کی نقائص کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	نقیض	مثال
۱	موجہ جزئیہ مشروطہ خاصہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتباً لا دائماً	حملہ کلیہ مرددہ المحمول	کل کاتب اما ليس بمتحرک الاصابع بالامکان حين هو کاتب او متحرک الاصابع دائماً
۲	سالبہ جزئیہ مشروطہ خاصہ	بعض الکاتب ليس بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتباً لا دائماً	//	کل کاتب إما ساکن الاصابع بالامکان حين هو کاتب او ليس بساکن الاصابع دائماً
۳	موجہ جزئیہ عرفیہ خاصہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً ما دام کاتباً لا دائماً	//	کل کاتب اما ليس بمتحرک الاصابع بالفعل حين هو کاتب او متحرک الاصابع دائماً
۴	سالبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ	بعض الکاتب ليس بساکن الاصابع دائماً ما دام کاتباً لا دائماً	//	کل کاتب اما ساکن الاصابع بالفعل حين هو کاتب او ليس بساکن الاصابع دائماً
۵	موجہ جزئیہ وقتیہ	بعض القمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة لا دائماً	//	کل قمر اما ليس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولة او بمنخسف دائماً
۶	سالبہ جزئیہ وقتیہ	بعض القمر ليس بمنخسف بالضرورة وقت التربع لا دائماً	//	کل قمر اما منخسف بالامکان وقت التربع او ليس بمنخسف دائماً
۷	موجہ جزئیہ منتشرہ	بعض الانسان متنفس بالضرورة وقتاً ما لا دائماً	//	کل انسان اما ليس بمتنفس بالامکان دائماً او متنفس دائماً
۸	سالبہ جزئیہ منتشرہ	بعض الانسان ليس بمتنفس بالضرورة وقتاً ما لا دائماً	//	کل انسان اما متنفس بالامکان دائماً او ليس بمتنفس دائماً
۹	موجہ جزئیہ وجودیہ لا ضروریہ	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة	//	کل انسان اما ليس بضاحک دائماً او ضاحک بالضرورة
۱۰	سالبہ جزئیہ وجودیہ لا ضروریہ	بعض الانسان ليس بضاحک بالفعل لا بالضرورة	//	کل انسان اما ضاحک دائماً او ليس بضاحک بالضرورة
۱۱	موجہ جزئیہ وجودیہ لا دائمہ	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائماً	//	کل انسان اما ليس بضاحک دائماً او ضاحک دائماً
۱۲	سالبہ جزئیہ وجودیہ لا دائمہ	بعض الانسان ليس بضاحک بالفعل لا دائماً	//	کل انسان اما ضاحک دائماً او ليس بضاحک دائماً
۱۳	موجہ جزئیہ ممکنہ خاصہ	بعض الانسان کاتب بالامکان الخاص	//	کل انسان اما ليس بکاتب بالضرورة او کاتب بالضرورة
۱۴	سالبہ جزئیہ ممکنہ خاصہ	بعض الانسان ليس بکاتب بالامکان الخاص	//	کل انسان اما کاتب بالضرورة او ليس بکاتب بالضرورة

قال: واما الشرطية فنقيض الكلية منها الجزئية الموافقة في الجنس والنوع

والمخالفة في الكيف والكم وبالعكس

قال: اورر ہا شرطیہ تو اس کی کلیہ کی نقیض جزئیہ ہوگی، جو جنس ونوع میں اس کے موافق ہوگی اور کیف و کم

میں مخالف ہوگی اور اس کے برعکس۔

اقول: اما الشرطيات فنقيض الكلية منها الجزئية المخالفة لها في الكيف الموافقة لها في الجنس اى فى الاتصال والانفصال والنوع اى فى اللزوم والعناد والاتفاق و بالعكس فنقيض الموجبة الكلية اللزومية السالبة الجزئية اللزومية والعنادية الكلية العنادية الجزئية والاتفاقية الكلية الاتفاقية الجزئية وهكذا فى بواقى الشرطيات فاذا قلنا كلما كان آب فح دلزومية كان نقيضه ليس كلما كان آب فح دلزومية واذا قلنا دائما اما ان يكون آب اوج د حقيقة فنقيضه ليس دائما اما ان يكون آب اوج د حقيقة وعلى هذا القياس

اقول: شرطيات میں کلیہ کی نقیض ایسا جزئیہ ہوگا جو کیف میں اس کلیہ کے مخالف اور جنس یعنی اتصال و انفصال اور نوع یعنی لزوم و عناد اور اتفاق میں اس کے موافق ہوگا اور اس کے برعکس، چنانچہ موجبہ کلیہ لزومیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ لزومیہ ہے، اور عنادیہ کلیہ کی نقیض عنادیہ جزئیہ ہے، اور اتفاقیہ کلیہ کی نقیض اتفاقیہ جزئیہ ہے، اسی طرح باقی شرطیات ہیں، تو جب ہم لزومیہ کی صورت میں کماکان اب فج د کہیں تو اس کی نقیض کماکان اب فج د لزومیہ ہوگی، اور جب ہم حقیقیہ کی صورت میں دائما اما ان یکون اب اوج د کہیں تو اس کی نقیض لیس دائما اما ان یکون اب اوج د حقیقیہ ہوگی، اسی پر باقی کو قیاس کر لیجئے۔

قضیہ شرطیہ کی نقیض کا بیان

اب تک دو عملیہ کے درمیان تناقض کا بیان ہو رہا تھا، اب اس قال میں قضیہ شرطیہ کی نقیض کا طریقہ اور اس کی شروط بیان کر رہے ہیں، شرطیہ کلیہ کی نقیض شرطیہ جزئیہ آتی ہے، و بالعکس یعنی شرطیہ جزئیہ کی نقیض شرطیہ کلیہ آتی ہے، جوئی بھی صورت ہو چند چیزوں میں دونوں موافق ہوں گے اور چند میں مخالف، اس لحاظ سے چار شرطیں ہو جاتی ہیں:

(۱) جنس میں دونوں موافق ہوں یعنی اگر اصل قضیہ متعلق ہو تو اس کی نقیض بھی متعلق ہوگی، اور اگر منفصلہ ہو تو اس کی نقیض بھی منفصلہ ہوگی۔

(۲) نوع میں دونوں موافق ہوں یعنی اگر اصل قضیہ لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہو تو اس کی نقیض بھی لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہوگی۔

(۳) کیفیت یعنی ایجاب و سلب میں دونوں مخالف ہوں، اگر شرطیہ موجبہ ہوگا تو اس کی نقیض سالبہ ہوگی، اور شرطیہ سالبہ ہوگا تو اس کی نقیض موجبہ ہوگی۔

(۴) ”کم“، یعنی کلیت اور جزئیت میں دونوں مخالف ہوں، اگر اصل قضیہ کلیہ ہوگا تو اس کی نقیض جزئیہ ہوگی، اور

اس کے برعکس کہ اگر اصل جزئیہ ہو تو اس کی نقیض کلیہ ہوگی۔

چنانچہ موجبہ کلیہ لزومیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ لزومیہ ہوگی جیسے کما کان اب نج داس کی نقیض لیس کما کان اب نج دہوگی، اور اگر اصل کلیہ عنادیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض عنادیہ سالبہ جزئیہ ہوگی جیسے داعما اما ان یکون اب اوج داس کی نقیض لیس داعما اما ان یکون اب اوج دہوگی۔

اور اگر اصل منفصلہ حقیقیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض حقیقیہ سالبہ جزئیہ ہوگی اور اگر اصل کلیہ اتفاقیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض اتفاقیہ سالبہ جزئیہ ہوگی جیسے کما کان الانسان ناطقا فالنمارنا بق اس کی نقیض لیس کما کان الانسان ناطقا فالنمارنا بق بشرطیات..... کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

قال: البحث الثانی فی العکس المستوی وهو عبارة عن جعل الجزء الاول من

القضية ثانياً والثانی اولاً مع بقاء الصدق والکیف بحالهما

قال: دوسری بحث عکس مستوی میں ہے، اور وہ قضیہ کے پہلے جزء کو دوسرا اور دوسرے کو اول بنانے سے عبارت ہے، صدق و کیف کے اپنے حال پر بقاء کے ساتھ۔

اقول: من احکام القضايا العکس المستوی وهو عبارة عن جعل الجزء الاول من

القضية ثانياً والجزء الثانی اولاً مع بقاء الصدق والکیف بحالهما كما اذا اردنا

عکس قولنا کل انسان حیوان بذلنا جزئیہ وقلنا بعض الحیوان انسان او عکس

قولنا لا شیء من الانسان بحجر قلنا لا شیء من الحجر بانسان فالمراد بالجزء الاول

والثانی الجزء ان فی الذکر لا فی الحقیقة فان الجزء الاول والثانی من القضية فی

الحقیقة هو ذات الموضوع ووصف المحمول وبالعکس لا یصیر ذات الموضوع

محمولاً ووصف المحمول موضوعاً بل موضوع العکس هو ذات المحمول فی

الاصل و محموله هو وصف الموضوع فالتبدیل لیس إلا فی الجزئین فی الذکرای

فی الوصف العنوائی ووصف المحمول لا فی الجزئین الحقیقیین۔

لا یقال فعلى هذا یلزم أن یکون للمنفصلة عکس لان جزئیهما متمیزان فی الذکر

والوضع وان لم يتمیزا بحسب الطبع فاذا تبدل احدهما بالآخر فیکون عکساً لها

لصدق التعریف علیه لكنهم صرخوا بانها لا عکس لها لأننا نقول لانم ان المنفصلة لا

عکس لهما فان المفهوم من قولنا اما ان یکون العدد زوجاً أو فرداً الحکم علی

زوجية العدد بمعاندة الفردية ومن قولنا اما ان یکون العدد فرداً أو زوجاً الحکم علی

فردية العدد بمعاندة الزوجية ولا شک ان المفهوم من معاندة هذا الذاک غیر

المفهوم من معاندة ذاک لهذا فیکون للمنفصلة عکس مغائر لها فی المفهوم الا انه

لما لم يكن فيه فائدة لم يَغْتَبِرُوهُ لِكَائُنْهُمْ مَا عَنَّا يَقُولُهُمْ لا عَكْسَ لِلْمَنْفَصَلَاتِ إِلَّا ذَلِكَ

وإنما قال جَعَلَ الجزء الاول من القضية ثانياً والثاني اولاً لا تبديل الموضوع بالمحمول كما ذَكَرَ بعضهم ليشمل عكس الحملات والشرطيات وليس المراد ببقاء الصدق أنَّ العكس والاصل يكونان صادقَيْن في الواقع بل المراد أنَّ الاصل يكون بحيث لو فرض صدقه لَزِمَ صدق العكس وإنما عَتَبَرُوا اللزوم في الصدق لان العكس لازِم من لوازم القضية وَيَسْتَحِيلُ صدق الملزوم بدون صدق اللازم ولم يَغْتَبِرُوا بقاء الكذب إذ لم يَلْزَم من كذب الملزوم كذب اللازم لِأَنَّ قولنا كُل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو قولنا بعض الانسان حيوان والمراد ببقاء الكيف أنَّ الاصل لو كان موجباً كان العكس ايضاً موجباً وإن كان سالباً فسالماً وإنما وقع الاصطلاح عليه لانهم تَبَتَّعُوا القضا يا فلم يَجِدُوا في الاكثر بعد التبديل صادقة لازمة لِاموافقة لها في الكيف۔

اقول: تفصلياً کے احکام میں سے عکس مستوی ہے اور وہ قضیہ کے جزء اول کو ثانی اور جزء ثانی کو اول کر دینے سے عبارت ہے صدق و کیف کے اپنے حال پر باقی رہنے کے ساتھ، مثلاً جب ہم کل انسان حیوان کا عکس کرنا چاہیں تو اس کے جزء ثانی کو بدل کر یوں کہیں گے بعض الحيوان انسان، اور لاشی من الانسان عکس کے عکس میں لاشی من الحجر بانسان کہیں گے، تو جزء اول و ثانی سے مراد جو ذکر میں جزء ثانی ہیں نہ کہ حقیقت میں، کیونکہ درحقیقت قضیہ کا جزء اول اور ثانی ذات موضوع اور وصف محمول ہیں، اور عکس کی وجہ سے ذات موضوع محمول اور وصف محمول موضوع نہیں ہو جاتے بلکہ عکس کا موضوع دراصل ذات محمول ہے، اور اس کا محمول وصف موضوع ہے، پس تبدیلی نہیں ہے مگر جزء ثانی میں صرف ذکر میں یعنی وصف عنوانی اور وصف محمول میں نہ کہ حقیقی جزء ثانی میں۔

یہ نہ کہا جائے کہ اس پر تو یہ لازم آتا ہے کہ منفصلہ کا بھی عکس ہو کیونکہ اس کے دونوں جزء ذکر اور وضع میں ممتاز ہوتے ہیں، اگرچہ بحسب الطبع ممتاز نہیں ہوتے، لہذا جب ایک جزء کو دوسرے جزء سے بدل دیا جائے گا تو اس کا عکس بھی ہو جائے گا، کیونکہ تعریف اس پر صادق ہے، حالانکہ مناطہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا، اس لیے کہ امان یوں العدد و جا او فردا کا مفہوم عدد کی زوجیت پر فردیت کی معاندت کا حکم ہے اور امان ان یوں العدد و فردا کا مفہوم عدد کی فردیت پر زوجیت کی معاندت کا حکم ہے، اور اس میں شک نہیں کہ پہلے قضیہ میں (جو دو قضیے ہیں، ان میں سے) ایک کا دوسرے کے معاند ہونے کا مفہوم اس

مفہوم کا غیر ہے جو دوسرے قضیہ میں ایک قضیہ کا دوسرے کے معاند ہونے کا ہے، تو منفصلہ کا بھی ایسا عکس نکلا جو مفہوم میں منفصلہ کے مغایر ہے، مگر اس عکس میں چونکہ کوئی فائدہ نہیں اس لیے انہوں نے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا، گویا منطقہ نے اپنے قول ”لا عکس للمفصلات“ سے اسی کا ارادہ کیا ہے۔

اور ماتن نے ”جعل الجزء الاول من المقضية ثانيا والثاني اولاً“ کہا ہے نہ کہ ”تبدیل الموضوع بالمحمول“، جیسا کہ بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے، تاکہ حملیات و شرطیات دونوں کے عکس کو شامل ہو جائے، اور ”بقاء الصدق“ سے یہ مراد نہیں ہے کہ عکس اور اصل دونوں واقع میں صادق ہوں گے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اس حیثیت کا ہو کہ اگر اس کا صدق فرض کر لیا جائے تو عکس کا صدق لازم ہو، اور لزوم فی الصدق کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ عکس قضیہ کے لوازم میں سے ایک لازم ہے، اور لزوم کا صدق لازم کے صدق کے بغیر محال ہے، اور ”بقاء کذب“ کا اعتبار اس لیے نہیں کیا کہ لزوم کے کذب سے لازم کا کذب ضروری نہیں کیونکہ ہمارا قول کل حیوان انسان کا ذب ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعض الانسان حیوان صادق ہے، اور ”بقاء کیف“ سے مراد یہ ہے کہ اگر اصل موجب ہو تو عکس بھی موجب ہوگا اور سالبہ ہو تو سالبہ ہوگا، اور اس پر اصطلاح اس لیے قائم ہوئی کہ منطقہ نے تتبع کیا تو یہی پایا کہ اکثر و بیشتر تقایا میں تبدیل کے بعد وہ صادق لازم اسی وقت ہوتا ہے جب ایجاب و سلب میں اس کے موافق ہو۔

دوسری بحث عکس مستوی میں

لغت میں ”عکس“ کا معنی الثنا ہے، اور منطقہ کی اصطلاح میں قضیہ کے پہلے جزء کو ثانی اور دوسرے کو پہلا جزء کر دینے کا نام عکس ہے، لیکن صدق و کیف کی بقاء کے ساتھ جیسے کل انسان حیوان کا عکس مستوی موجبہ جزء یہ بعض المحمو ان انسان آئے گا، اور لاشی من الانسان نجر کا عکس مستوی لاشی من الحجر بانسان آئے گا، ”صدق و کیف کی بقاء“ کی تفریح شارح آگے کریں گے۔

عکس اجزاء ذکر یہ میں ہوتا ہے

عکس کی تعریف میں جو یہ کہا کہ ”قضیہ کے جزء اول کو ثانی اور ثانی کو اول کر دیا جائے“ اس سے قضیہ کے صرف اجزاء ذکر یہ مراد ہیں، اجزاء حقیقیہ مراد نہیں ہیں، کیونکہ حقیقت میں قضیہ کا پہلا جزء ذات موضوع ہے اور دوسرا جزء وصف محمول ہے، ان دو حقیقی اجزاء میں عکس نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ عکس کی وجہ سے ذات موضوع محمول اور وصف محمول ذات موضوع نہیں بن سکتا، البتہ عکس صرف قضیہ کے اجزاء ذکر یہ میں ہوتا ہے، اور یہ بھی دو ہیں وصف موضوع اور ذات محمول، چنانچہ عکس میں ذات محمول قضیہ کا موضوع ہوتی ہے، اور وصف موضوع قضیہ کا محمول ہو جاتا ہے، اور تبدیل کا مطلب یہ ہے کہ ذکر میں موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کر دیا جائے، یہ مطلب نہیں کہ ذات موضوع کو وصف محمول بنا دیا جائے، اور وصف محمول کو ذات موضوع بنا دیا جائے کیونکہ اجزاء حقیقیہ میں کوئی تبدیلی رونما نہیں

ہوتی۔

معترض کہتا ہے کہ اگر جزئین سے فی الذکر مراد ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ منفصلہ کا بھی عکس ہو کیونکہ منفصلہ کے دونوں جزء ذکر اور وضع کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں کہ ایک کو مقدم اور دوسرے کو تاالی بنادیا جاتا ہے، گو طبع کے لحاظ سے ممتاز نہیں ہوتے لیکن ذکر میں ضرور ممتاز ہوتے ہیں، جب منفصلہ کے جزئین میں ذکر اور وضع کے اعتبار سے امتیاز پایا جاتا ہے، تو منفصلہ کے جزئین میں تبدیلی کرنے سے جو قضیہ حاصل ہوگا، اس پر عکس مستوی کی تعریف صادق آئے گی حالانکہ مناطہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا، اس کا کیا حل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا، قاعدہ کے لحاظ سے اس کا بھی عکس آتا ہے، کیونکہ منفصلہ میں معاندت کا حکم ہوتا ہے، جس میں پہلا جزء معاند (اسم مفعول) اور دوسرا جزء معاند (اسم فاعل) ہوتا ہے، اور جب جزئین میں تبدیلی کر دی جائے تو معاند (اسم مفعول) معاند (اسم فاعل) ہو جائے گا اور معاند (اسم فاعل) معاند (اسم مفعول) ہو جائے گا، مثلاً اما ان یكون هذا العدد زوجا وافرءا، اس میں پہلا قضیہ معاند (اسم مفعول) ہے اور دوسرا قضیہ معاند (اسم فاعل) ہے، اس میں معین عدد کے زوج ہونے پر فرد ہونے کی معاندت کا حکم ہے، اور اگر اس کا عکس کریں تو یوں ہو جائے گا اما ان یكون هذا العدد فردا ووزوجا، اس میں پہلا قضیہ معاند (اسم مفعول) ہے جبکہ عکس سے پہلے یہی قضیہ معاند (اسم فاعل) تھا، دوسرا قضیہ معاند (اسم فاعل) ہے حالانکہ عکس سے پہلے یہ معاند (اسم مفعول) تھا، اس میں عدد معین کے فرد ہونے پر زوج ہونے کی معاندت کا حکم ہے، جب اس معاندت کا مفہوم اول معاندت کے مفہوم کے غیر ہے، تو ان دونوں میں تغایر بالکل ظاہر ہے، تو یہ ثابت ہو گیا کہ منفصلہ کا بھی ایسا عکس آتا ہے جو مفہوم میں منفصلہ کے مغایر ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کے عکس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا بلکہ دونوں مفہوموں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے، اس لیے اس عکس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا مناطہ کے قول ”لا عکس للمنفصلات“، میں عکس کی نفی مطلقاً مقصود نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ منفصلات کا مفید اور سودمند عکس نہیں آتا، نفس عکس سے انکار نہیں ہے۔

عکس کی دوسری تعریف سے عدول

بعض حضرات نے عکس کی تعریف ”تبدیل الموضوع بالمحمول“ کے ساتھ کی ہے، اور ماتن نے اس سے عدول کر کے ”جعل الجزء الاول ثانیا.....“ سے تعریف کی ہے، شارح یہاں عدول کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ تبدیل الموضوع بالمحمول کے ساتھ عکس کی تعریف صرف حملیات کے عکس پر صادق آتی ہے، شرطیات کے عکس پر صادق نہیں آتی، کیونکہ موضوع و محمول حملیہ ہی کے اجزاء کو کہتے ہیں، اسی وجہ سے ماتن نے اس تعریف سے عدول کیا ہے، اور وہ تعریف ”جعل الجزء.....“ اختیار کی ہے تاکہ یہ تعریف حملیات و شرطیات دونوں کے عکس کو شامل رہے۔

عکس کی تعریف میں بقاء صدق کا مطلب

و ليس المراد ببقاء الصدق شارح اس عبارت سے ایک وہم کو دور کر رہے ہیں، وہم یہ ہوتا ہے کہ عکس کی تعریف میں ”مع بقاء الصدق“ کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ عکس اور اصل قضیہ کا نفس الامر اور واقع میں صادق ہونا ضروری ہے، حالانکہ اول تو اس کا کوئی قائل ہی نہیں، دوسرا یہ کہ اس صورت میں یہ تعریف قضایا کا ذبحہ کو شامل نہیں رہتی؟ شارح نے صراحت کر دی کہ صدق سے نفس الامر میں صادق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ مطلق صادق ہونا مراد ہے، خواہ وہ نفس الامر میں صادق ہو یا اس کے صدق کو فرض کر لیا جائے، دونوں صورتوں میں بقاء الصدق کا مفہوم حاصل ہو جائے گا، اور مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہو یا اس کو صادق مان لیا جائے تو عکس کے بعد جو نیا قضیہ پیدا ہوا ہے وہ بھی کسی مادہ کی تخصیص کے بغیر ضرور صادق ہو یا اس کو بھی ضرور صادق مان لینا پڑے، مثلاً کل انسان حجر حملیہ موجبہ کا ذبحہ ہے لیکن اگر اس کو صادق مان لیا جائے تو اس کے عکس یعنی بعض الحجر انسان کو بھی ضرور صادق ماننا پڑے گا۔

عکس مستوی کی تعریف میں لزوم فی الصدق کا اعتبار کیا ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہو یا اسے صادق فرض کیا جائے تو عکس بھی ضرور صادق ہو یا اس کا صادق ہونا مفروض ہو، اس کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ عکس قضیہ کے لوازم میں سے ایک لازم خاص ہے، اور چونکہ لزوم کا صدق لازم کے صدق کے بغیر محال اور ناممکن ہے، اس لیے عکس میں ”بقاء صدق“ کی شرط ضروری ہے، اور منطبقہ نے عکس مستوی کی تعریف میں ”بقاء الکذب“ کا اعتبار نہیں کیا کہ اگر اصل کاذب ہو تو عکس بھی ضرور کاذب ہو، کیونکہ لزوم (اصل قضیہ) کے کذب سے لازم (عکس مستوی) کا کذب ضروری نہیں، ایسا ہو سکتا ہے کہ لزوم یعنی اصل قضیہ تو صادق نہ ہو لیکن لازم یعنی عکس صادق ہو جیسے کل حیوان انسان یہ کاذب ہے، لیکن اس کا عکس بعض الانسان حیوان صادق ہے، دوسرے انسانوں سے قطع نظر کہ وہ حیوان ہیں یا نہیں اس بناء پر عکس مستوی کی تعریف میں ”مع بقاء الکذب“ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

عکس میں بقاء الکلیف کا مطلب

عکس مستوی کی تعریف میں ”مع بقاء الکلیف“ کی شرط لگائی گئی ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا، اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہوگا، یہ منطبقہ کے ہاں ایک اصطلاح ہے، کوئی اتفاقی اور حادثاتی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک باعث اور دلیل موجود ہے، وہ یہ کہ جب منطبقہ نے قضایا میں غور و خوض اور جستجو کی تو وہ اس نتیجہ پر جا پہنچے کہ اگر قضیہ کا عکس اصل قضیہ کے ساتھ کیف میں موافق نہ ہو تو ”اکثر مواد“ میں اصل کے ساتھ صادق نہ ہوگا، اس لیے انہوں نے لاکثر حکم الکل کے طور پر یہ حکم لگا دیا کہ ہر قضیہ کا عکس اصل کے ساتھ کیفیت میں موافق ہونا چاہئے، اور ”اکثر مواد“ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ بعض مادوں میں عکس اصل کے ساتھ اس وقت بھی صادق ہو جاتا ہے، جب وہ کیف میں اصل کے مخالف ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب محمول موضوع سے اعم ہو جیسے

بعض الحیوان لیس بانسان یہ صادق ہے، اس کا عکس موجب کلیہ کل انسان حیوان بھی صادق ہے۔

قال: وأما السُّوَالِبُ فَإِنْ كَانَتْ كَلِمَةً فَسَبْعُ مِنْهَا وَهِيَ الْوَقْتِيَّانِ وَالْوُجُودِيَّتَانِ وَالْمُمْكِنَتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ لَا تَنْعَكُسُ لَا مَتَاعَ الْعَكْسِ فِي أَحْصَاهَا وَهِيَ الْوَقْتِيَّةُ لِيَصْدُقَ قَوْلُنَا بِالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمَنْخَسَفٍ وَقَدْ التَّرْبِيعَ لَا دَائِمًا وَكَذِبَ قَوْلُنَا بِعُضِّ الْمَنْخَسَفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ الَّذِي هُوَ أَعْمُ الْجِهَاتِ لِأَنَّ كُلَّ مَنْخَسَفٍ فَهُوَ قَمَرٌ بِالضَّرُورَةِ وَإِذَا لَمْ تَنْعَكْسِ الْأَخْصُ لَمْ تَنْعَكْسِ الْأَعْمُ أَذِلُّوا انْعَكَسَ الْأَعْمُ لَا نَعَكَسَ الْأَخْصُ لِأَنَّ لِزَمِ الْأَخْصِ لِزَمِ الْأَعْمِ ضَرُورَةٌ

قال: اور سوالب اگر کلیہ ہوں تو ان میں سے سات قصبے یعنی ممکنین، وجودیتین، ممکنین اور مطلقہ عامہ منعکس نہیں ہوتے، کیونکہ عکس ان کے اخص یعنی وقتہ میں ممتنع ہے کیونکہ ہمارا قول بالضرورہ لاشی من اقر بمخفف وقت التربع لا دائما صادق ہے، اور ہمارا قول بعض المنخسف لیس بمر بالامکان العام کاذب ہے جو اعم الجہات ہے، کیونکہ ہر مخفف ضروری طور پر قمر ہے، تو جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا، اس لیے کہ اگر اعم منعکس ہو تو اخص بھی منعکس ہوگا کیونکہ ضروری طور پر اعم کا لازم اخص کا لازم ہے۔

اقول: قَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ بِتَقْدِيمِ عَكْسِ السُّوَالِبِ لِأَنَّ مِنْهَا مَا يَنْعَكُسُ كَلِمَةً وَالْكَلِمَةُ وَإِنْ كَانَتْ مَسْلَبًا يَكُونُ أَشْرَفُ مِنَ الْجَزْئِيِّ وَإِنْ كَانَ إيجابًا لِأَنَّهُ أَفِيدُ فِي الْعُلُومِ وَأَضْبَطُ فَالسُّوَالِبُ إِمَّا كَلِمَةً وَإِمَّا جَزْئِيَّةً فَإِنْ كَانَتْ كَلِمَةً فَسَبْعُ مِنْهَا وَهِيَ الْوَقْتِيَّتَانِ وَالْوُجُودِيَّتَانِ وَالْمُمْكِنَتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ لَا تَنْعَكُسُ لِأَنَّ أَحْصَاهَا وَهِيَ الْوَقْتِيَّةُ لَا تَنْعَكُسُ وَمَتَى لَمْ يَنْعَكْسِ الْأَخْصُ لَمْ يَنْعَكْسِ الْأَعْمُ إِمَّا أَنَّ الْوَقْتِيَّةَ لَا تَنْعَكُسُ فَلْيَصْدُقْ قَوْلُنَا لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمَنْخَسَفٍ بِالضَّرُورَةِ وَقَدْ التَّرْبِيعَ لَا دَائِمًا مَعَ كَذِبِ قَوْلُنَا بِعُضِّ الْمَنْخَسَفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ الَّذِي هُوَ أَعْمُ الْجِهَاتِ لِأَنَّ كُلَّ مَنْخَسَفٍ فَهُوَ قَمَرٌ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا إِنَّهُ مَتَى لَمْ يَنْعَكْسِ الْأَخْصُ لَمْ يَنْعَكْسِ الْأَعْمُ فَلِأَنَّهُ لَوْ انْعَكَسَ الْأَعْمُ لَأَنْعَكَسَ الْأَخْصُ لِأَنَّ الْعَكْسَ لِزَمِ الْأَعْمِ وَالْأَعْمُ لِزَمِ الْأَخْصِ وَلَا زَمَ الْإِلَازِمَ لِزَمَ وَأَعْلَمُ أَنَّ مَعْنَى انْعِكَاسِ الْقَضِيَّةِ أَنَّهُ يَلْزَمُهَا الْعَكْسُ لِزَمًا كَلِمًا فَلَا يَتَّبِعُ ذَلِكَ بِصَدَقِ الْعَكْسِ مَعَهَا فِي مَادَّةٍ وَاحِدَةٍ بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى بُرْهَانٍ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ الْمَوَادِّ وَمَعْنَى عَدَمِ انْعِكَاسِهَا أَنَّهُ لَيْسَ يَلْزَمُهَا الْعَكْسُ لِزَمًا كَلِمًا فَيَتَّصِفُ ذَلِكَ بِالتَّخَلُّفِ فِي مَادَّةٍ وَاحِدَةٍ فَإِنَّهُ لَوْ لَزِمَهَا لَزَمًا كَلِمًا لَمْ يَتَخَلَّفْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ فَلِهَذَا اكْتَفَى فِي بَيَانِ عَدَمِ الانْعِكَاسِ بِمَادَّةٍ وَاحِدَةٍ دُونَ الانْعِكَاسِ

اقول: سوالب کے عکس کو مقدم کرنے کی عادت جاری ہے، کیونکہ بعض سوالب کا عکس کلیہ آتا ہے اور کلی گو سلب ہو، جزئی سے اشرف ہے اگرچہ وہ ایجاب ہو، کیونکہ علوم میں کلی زیادہ مفید اور زیادہ ضابطہ ہوتی ہے، پس سوالب کلیہ ہوں گے یا جزئیہ، اگر کلیہ ہوں تو ان میں سے سات قضیے یعنی وقتین، وجودیتین، ممکنیتین اور مطلقہ عامہ منعکس نہیں ہوتے اس لیے کہ ان کا جو اخص ہے یعنی وقتیہ وہ منعکس نہیں ہوتا، جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا، وقتیہ کا منعکس نہ ہونا تو اس لیے ہے کہ لاشی من القمر بمختلف بالضرورہ وقت التریخ لا دایما صادق ہے، ہمارے قول بعض المختلف لیس ہمر بالامکان العام کے کذب کے ساتھ، جو امکان عام کہ تمام جہات سے اعم ہے، کیونکہ ہر مختلف بالضرورہ قمر ہے، اور یہ بات کہ جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا، تو یہاں اس لیے ہے کہ اگر اعم منعکس ہو تو اخص بھی منعکس ہوگا کیونکہ عکس لازم اعم ہے اور اعم لازم اخص ہے، اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔

اور یہ جان لیجئے کہ قضیہ کے منعکس ہونے کا معنی یہ ہے کہ عکس اس کو لزوم کلی کے طور پر لازم ہے، پس یہ قضیہ کے ساتھ ایک مادہ میں عکس کے صادق ہونے سے واضح نہ ہوگا، بلکہ ایسی دلیل کا محتاج ہوگا جو تمام مادوں پر منطبق ہو، اور قضیہ کے عدم انعکاس کا معنی یہ ہے کہ عکس اس کو لزوم کلی کے طور پر لازم نہیں ہے، یہ ایک مادہ میں تخلف کی وجہ سے واضح ہو جائے گا، اس لیے کہ اگر وہ اس کو لزوم کلی کے طور پر لازم ہوتا تو کسی مادہ میں بھی تخلف نہ ہوتا، اسی وجہ سے ماتن نے عدم انعکاس کے بیان میں صرف ایک مادہ پر اکتفا کیا ہے، نہ کہ انعکاس کے بیان میں۔

سات سوالب کلیہ کا عکس نہیں آتا

مناطقہ کی یہ عادت ہے کہ عکس کے بیان کے موقع پر قضایا سوالبہ کے عکس کو موجبات پر مقدم کرتے ہیں، کیونکہ سوالب میں سے بعض کا عکس ”کلی“ آتا ہے، اور کلی جزئی سے بہر حال اشرف ہوتی ہے خواہ کلی سالبہ ہی ہو اور جزئی موجبہ ہو، کیونکہ کلی علوم میں زیادہ فائدہ بخش اور اضبط ہوتی ہے، نفع ہوتا تو اس لیے ہے کہ وہ شکل اول کا کبری ہو سکتی ہے، اور اضبط اس لیے ہے کہ اس میں موضوع کے تمام افراد کے لیے حکم ثابت ہوتا ہے۔

سوالب جبکہ وہ کلیہ ہوں تو ان میں سے سات قضایا کا عکس مستوی نہیں آتا، یعنی وقتیہ مطلقہ، وقتیہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ، ممکنہ عامہ، ممکنہ خاصہ اور مطلقہ عامہ کا، ان میں سے تین ”وقتیہ مطلقہ“، ممکنہ عامہ، اور مطلقہ عامہ، بساط میں سے ہیں، اور باقی چار مرکبات میں سے ہیں، ان سب کا عکس نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تمام قضایا سے وقتیہ اخص ہے اور باقی تمام اعم ہیں، لیکن اس وقتیہ کا عکس صادق نہیں ہوتا، تو جب وقتیہ منعکس نہیں ہوتا جو کہ تمام سے اخص ہے، تو اعم بھی منعکس نہیں ہوگا۔

وقتیہ کا عکس اس لیے نہیں آتا کہ بعض مادوں میں اصل وقتیہ تو صادق ہوتا ہے، لیکن اس کا عکس کاذب ہوتا

ہے، حالانکہ عکس میں مع بقاء الصدق کی قید ضروری ہے، جیسے لاشی من القمر بمنخسف وقت الترتیب لا داما کہ جب تک چاند چوتھے برج میں ہوگا اسے گرہن نہیں ہوگا، یہ اصل قضیہ صادق ہے لیکن اس کا عکس مستوی ممکنہ عامہ کا ذب ہے یعنی بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام کہ بعض وہ اشیاء جو انخساف کے ساتھ متصف ہیں، وہ چاند نہیں، یہ کا ذب ہے، کیونکہ اس کی نقیض کل منخسف فهو قمر بالضرورہ صادق ہے کہ ہر منخسف وہ ضروری طور پر چاند ہوتا ہے، تو جب وقتیہ کا عکس مستوی ممکنہ عامہ صادق نہیں جو کہ تمام قضایا سے اخص ہے تو پھر کوئی عکس بھی صادق نہ ہوگا۔

دوسری بات یہ تھی کہ جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اعم منعکس ہو تو اخص بھی منعکس ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ عکس قضیہ کے لیے لازم ہوتا ہے لہذا اعم کو بھی لازم ہوگا، اور اعم اخص کو لازم ہوتا ہے، لہذا جو چیز اعم کو لازم ہوگی یعنی عکس مستوی، وہ اعم کے واسطے سے اخص کو بھی لازم ہوگی کیونکہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے، اور ابھی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ اخص کے لیے عکس نہیں ہے، لہذا باقی جوامع ہیں، ان کے لیے بھی عکس نہ ہوگا۔

قضیہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کا مطلب

معرض کہتا ہے کہ آپ نے وقتیہ کے بارے میں عدم انعکاس کا حکم لگایا ہے، اور دلیل میں آپ نے صرف ایک مثال پیش کی ہے کہ جس میں اصل قضیہ تو صادق ہے لیکن اس کا عکس مستوی کا ذب ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وقتیہ کا عکس چونکہ صادق نہیں ہے اس لیے اس کا عکس نہیں آتا، صرف ایک مادہ کی وجہ سے آپ نے کلی حکم لگا دیا کہ اس کا عکس نہیں ہے، حالانکہ صرف ایک مادہ میں عدم انعکاس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام مادوں میں انعکاس نہیں ہے، ممکن ہے کہ اور مادوں میں اس کا عکس صادق ہو؟

شارح واعلم..... سے قضیہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کا معنی بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے قضیہ کا ”منعکس ہونا“، اور دوسرا ہے اس کا ”منعکس نہ ہونا“، ان دونوں کے مفہوم اور معنی میں فرق ہے، جب یہ کہا جائے کہ فلاں قضیہ کا عکس آتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس قضیہ کو لزوم کلی کے ساتھ وہ عکس لازم ہے، صرف اس کے ایک ہی مادہ میں عکس کے صدق سے اس کا لزوم کلی کے طور پر منعکس ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے تمام مادوں میں وہ عکس صادق ہو جہاں بھی وہ قضیہ صادق ہو تو وہاں اس کا عکس بھی ضرور صادق ہو، صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ اس قضیہ کو عکس لازم ہے، بلکہ ایک ایسا قاعدہ کلیہ اور برہان بتانا ضروری ہے جو تمام مادوں پر منطبق ہو اور جب یہ کہا جائے کہ فلاں قضیہ کا عکس نہیں آتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس قضیہ کو لزوم کلی کے طور پر عکس لازم نہیں ہے، اس عدم انعکاس کو ثابت کرنے کے لیے بہت سے مادوں کی ضرورت نہیں جوتی، صرف ایک مادہ کے تخلف سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، ایک ایسا مادہ پیش کر دینا کافی ہے کہ جہاں اصل قضیہ تو صادق ہو لیکن اس کا عکس کا ذب ہو، چونکہ یہ بات ایک مادہ سے ثابت ہو جاتی ہے اس لیے ماتن نے عدم انعکاس کے موقع پر صرف

ایک مادہ کے بیان پر اکتفاء کیا ہے، اور پھر یہ حکم لگا دیا کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا، ”دون الانعکاس“، کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قضیہ کا عکس ثابت کرنا ہو تو اس کے لیے ایک مادہ کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دلائل و براہین کی ضرورت ہوتی ہے، جس سے وہ تمام مادوں پر منطبق ہو سکے، اور وقتیہ میں چونکہ انعکاس کی نفی ہے، نہ کہ ثبوت، اس لیے اس میں دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے صرف ایک مادہ سے ہی وہ ثابت ہو جاتا ہے۔

قال: أما الضرورية والدائمة المطلقتان فتعكسان دائمة كلية لأنه إذا صدق بالضرورة أو دائماً لا شيء من ج ب فيصدق دائماً لا شيء من ج ب والأبعض ب ج بالاطلاق العام وهو مع الاصل ينتج بعض ب ليس ب بالضرورة في الضرورية ودائماً في الدائمة وهو محال

قال: ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ، دائمہ کلیہ ہو کر منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائماً لاشی من ج ب صادق ہوگا تو دائماً لاشی من ج ب صادق ہوگا، ورنہ بعض ج ب بالاطلاق العام صادق ہوگا، اور یہ اصل کے ساتھ بعض ب ليس ب بالضرورہ کا ضروریہ میں اور دائماً کا دائمہ میں نتیجہ دے گا، اور یہ محال ہے۔

اقول: من السوالب الكلية الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة وهما تنعكسان سالبة دائمة كلية لانه إذا صدق بالضرورة دائماً أو لا شيء من ج ب وجب أن يصدق دائماً لا شيء من ج ب والاصدق نقيضه وهو بعض ج ب بالاطلاق العام وينضم إلى الاصل هكذا بعض ج ب بالاطلاق العام لا شيء من ج ب بالضرورة أو دائماً ينتج بعض ب ليس ب بالضرورة في الضرورية وبالذوام في الدائمة وهو محال. وهذا المحال ليس بلازم من تركيب المقدمتين لصحته ولان الاصل لأنه مفروض الصديق فتعين أن يكون لازماً من نقيض العكس فيكون محالاً فيكون العكس حقاً لا يقال لا نسلم كذب قولنا بعض ب ليس ب لجواز ان يكون الموضوع معدوماً فيصدق سلبيه عن نفسه لأننا نقول صدق السالبة إماما لعدم موضوعها أول وجوده مع عدم المحمول عنه لكن الاول ههنا مُنتَفٍ لوجود بعض ب حيث فرض صدق نقيض العكس فلو صدق ذلك السلب لم يكن الالعدم المحمول وهو محال ومن الناس من ذهب إلى انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وهو فاسد لجواز إمكان صفة لئوعين تثبت لاحدهما فقط بالفعل دون الآخر فيكون النوع الآخر مسلوباً عماله تلك الصفة بالفعل بالضرورة مع إمكان ثبوت الصفة له فلا يصدق سلبيها عنه بالضرورة كما أن مركوب زيد يكون ممكناً للفرس والحمار

و ثابتاً للفرض بالفعل ذُوْن الحمار فيصدق لاشئ من مركوب زيد بحمار بالضرورة
ولا يصدق لاشئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق نقيضه وهو بعض
الحمار مركوب زيد

اقول: سوال کلیہ میں سے ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہیں اور یہ دونوں سالبہ دائمہ کلیہ کی طرف منعکس
ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائمہ لاشئ من ج ب صادق ہوگا تو دائمہ لاشئ من ج ب کا صادق ہونا
ضروری ہے، ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی اور وہ بعض ب ج بالاطلاق العام ہے، اور اس کو اصل کے
ساتھ اس طرح ملایا جائے گا بعض ب ج بالاطلاق العام ولاشئ من ج ب بالضرورہ یا دائمہ، تو ضروریہ
میں بعض ب لیس ب بالضرورہ اور دائمہ میں (بعض ب لیس ب) بالعدم نتیجہ ہوگا، اور یہ محال ہے اور
یہ محال مقدمین کی ترکیب کی وجہ سے لازم نہیں آیا کیونکہ ترکیب صحیح ہے، اور نہ اصل کی وجہ سے لازم آیا
اس لیے کہ وہ مفروض الصدق ہے، پس یہ متعین ہو گیا کہ یہ محال عکس کی نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے،
لہذا نقیض محال ہوگی اور عکس صحیح ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ ہم بعض ب لیس ب کا کذب تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موضوع معدوم ہو،
اور اس کا سلب عن نفسه صادق ہو؟ اس لیے کہ ہم کہیں گے کہ سالبہ کا صدق یا اس کے موضوع کے معدوم
ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، یا وجود موضوع مع عدم المحمول کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہاں پہلی صورت منطقی
ہے، بعض ب کے موجود ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عکس کی نقیض کا صدق مفروض ہے، اب اگر یہ سلب
صادق ہو تو عدم محمول کی وجہ سے ہوگا اور یہ محال ہے۔

بعض لوگ سالبہ ضروریہ کے کشفہا منعکس ہونے کی طرف گئے ہیں، جو کہ فاسد ہے، کیونکہ صفت کا
دونوع کے لیے ہونا جائز ہے جن میں سے ایک کے لیے بالفعل ثابت ہونہ کہ دوسری کے لیے، تو نوع
آخر اس نوع سے ضرور مسلوب ہوگی جس کے لیے بالفعل ثابت ہے اس کے لیے صفت کے ثبوت کے
امکان کے ساتھ، لہذا اس نوع سے صفت کا سلب بالضرورہ صادق نہ ہوگا جیسے مرکوب زید فرس اور حمار
دونوں کے لیے ممکن ہے، لیکن فرس کے لیے بالفعل ثابت ہے، نہ کہ حمار کے لیے، تو لاشئ من مرکوب زید
حمار بالضرورہ صادق ہوگا، اور لاشئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورہ صادق نہ ہوگا، کیونکہ اس کی نقیض
بعض الحمار مركوب زيد بالامكان صادق ہے۔

ضروریہ مطلقہ سالبہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کا عکس

اس قال میں باقی چھ موجبات سوال کلیہ کا عکس بیان کر رہے ہیں، جن کا عکس آتا ہے، اور وہ یہ ہے
ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، چنانچہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ان

دونوں کا عکس دائرہ مطلقہ آتا ہے جیسے بالضرورہ لاشی من ج ب یا دائرہ لاشی من ج ب، ان دونوں کا عکس دائرہ مطلقہ دائرہ لاشی من ج ب صادق ہے۔

شارح مزید وضاحت کے لیے اس عکس کو دلیل خلف سے ثابت کر رہے ہیں، دلیل خلف اس کو کہتے ہیں کہ مدعی اپنا موقف عکس کی نفیض کو باطل کر کے ثابت کرے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عکس کی نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول سے نتیجہ نکالا جاتا ہے، نفیض کو صغریٰ اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنایا جاتا ہے، یہ نتیجہ محال پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ وہ سلب لاشی عن نفسہ کو مستلزم ہوتا ہے، جو خود محال ہے۔

دلیل خلف کی تقریر یہ ہے کہ ضرور یہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور دائرہ مطلقہ سالبہ کلیہ کا عکس دائرہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتا ہے، جیسا کہ ان کی مثالیں پہلے ذکر کی جا چکی ہیں، کیونکہ اگر یہ عکس صادق نہ ہو تو لامحالہ اس عکس کی نفیض موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ یعنی بعض ب ج بالاطلاق العام صادق ہوگی، اس لیے کہ اگر عکس صادق نہ ہو اور نہ ہی اس کی نفیض صادق ہو تو ارتفاع نفیضین لازم آئے گا جو محال ہے، اب ہم اس نفیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے، جس میں نفیض کو صغریٰ اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنائیں گے، چنانچہ شکل اول یوں ہوگی بعض ب ج بالاطلاق العام ولاشی من ج ب دائرہ، حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ بعض ب لیس ب دائرہ آئے گا، اور یہ باطل اور محال ہے، کیونکہ ب کا ب سے سلب نہیں ہو سکتا ورنہ سلب لاشی عن نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے، یہ محال کیوں پیدا ہوا، اس کا منشا کیا ہے؟ اس میں تین احتمال ہیں، یا تو شکل اول یعنی مقدمین کی ترکیب کی وجہ سے ہے، یا اصل قضیہ کی وجہ سے یا عکس کی نفیض کی وجہ سے ہے، اس کا منشا مقدمین کی ترکیب تو نہیں ہو سکتا، کیونکہ ترتیب مقدمین میں کوئی غلطی نہیں ہے، اور اصل قضیہ بھی اس کا منشا نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے، تو لامحالہ یہ محال عکس کی نفیض کی وجہ سے لازم آیا ہے، لہذا نفیض باطل ہے اور عکس صحیح ہے، گویا یہ ثابت ہو گیا کہ ضرور یہ مطلقہ اور دائرہ مطلقہ کا عکس دائرہ مطلقہ درست ہے۔

معرض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ بعض ب لیس ب بالاطلاق العام محال ہے، کیونکہ اس میں سلب لاشی عن نفسہ لازم آرہا ہے، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ بعض ب لیس ب یہ سالبہ ہے، اور یہ بات پیچھے گذر چکی ہے کہ سالبہ کے تحقق کے لیے وجود موضوع کا ہونا ضروری نہیں، ہو تو، نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں محمول کے سلب کا حکم موضوع کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، لہذا یہاں یہ ممکن ہے کہ اس مثال میں جو ”ب“، موضوع ہے یہ معدوم ہو، اور اس موضوع معدوم سے محمول سلب ہو رہا ہو، اس لحاظ سے بعض ب لیس ب بالفعل صادق ہے، آپ نے اسے کیسے کاذب اور باطل قرار دیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سالبہ کا صدق دو طرح سے ہو سکتا ہے، ایک تو اس صورت میں جب کہ اس کا موضوع معدوم ہو تو صادق ہوتا ہے، یا موضوع موجود ہوتا ہے اور محمول کے سلب ہونے کی وجہ سے صادق ہوتا ہے، اور اس مثال یعنی بعض ب لیس ب میں پہلی شق مراد نہیں کہ ”سالبہ کا صدق موضوع معدوم سے ہو، کیونکہ عکس کی نفیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض ب ج بالاطلاق العام کو صادق مانا گیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ایجاب کے تحقق

کے لیے وجود موضوع کا خارج میں ہونا ضروری ہوتا ہے، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ ”ب“، معدوم نہیں، موجود ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ شکل اول کے نتیجہ بعض ب لیس ب میں جو ”ب موضوع“، ہے یہ وہی ”ب“، ہے جو عکس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض ب ج بالفعل میں تھی، جب یہ وہی ب ہے، تو خارج میں معدوم نہ ہوئی بلکہ موجود ہوئی، اس حقیقت کے پیش نظر ہم نے یہ کہا کہ اس مثال میں شق اول مراد نہیں ہے بلکہ دوسری شق یعنی سالبہ میں موضوع موجود ہوا اور محمول سلب ہو رہا ہو، مراد ہے، اس کی روشنی میں بعض ب لیس ب بالفعل محال ہے، کیونکہ یہاں سالبہ کا موضوع ”ب“، موجود ہے، معدوم نہیں ہے، پھر اس ب سے ب کا سلب کیا جا رہا ہے، گویا ایک شی اپنے آپ سے سلب ہو رہی ہے، اور سلب الشی عن نفسه چونکہ محال ہے، اس لیے جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہے، لہذا بعض ب لیس ب بالفعل بھی باطل ہے، اور یہ بطلان چونکہ نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے عکس کی نقیض باطل ہے، اور عکس ہی صحیح ہے۔

سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ درست نہیں

بعض حضرات کا نظریہ یہ ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس مستوی سالبہ ضروریہ آتا ہے، جیسے لاشی من الحجر بانسان بالضرورہ کا عکس لاشی من الانسان بنجر بالضرورہ صادق ہے لیکن یہ نظریہ فاسد ہے، درست نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی صفت دونوں کے لیے ثابت ہو، جن میں سے ایک کے لیے بالفعل ثابت ہو اور دوسری نوع کے لیے بالفعل ثابت نہ ہو بلکہ بالامکان ثابت ہو، تو جس نوع کے لیے صفت بالفعل ثابت ہے اس سے دوسری نوع ضرور مسلوب ہوگی، اور چونکہ صفت کا ثبوت اس دوسری نوع کے لیے بھی ممکن ہے اس لیے اس نوع سے صفت کا سلب بالضرورہ صادق نہ ہوگا یعنی وہ صفت گو بالفعل دوسری نوع کے لیے ثابت نہیں ہے، تاہم ثبوت صفت ممکن ضرور ہے، اس لیے اس کا سلب دوسری نوع سے بالضرورہ صادق نہ ہوگا، مثلاً فرس اور حمار دونوں زید کی سواری بن سکتے ہیں، یہ صفت رکوب دونوں نوعوں کے لیے ثابت ہے، لیکن اگر زید کی سواری بالفعل فرس ہو، حمار نہ ہو تو یوں کہنا صحیح ہوگا لاشی من مرکوب زید حمار بالضرورہ کہ بالفعل گدھا زید کی سواری نہیں ہے، یہ قضیہ صادق ہے، اس لیے کہ بالفعل اس کی سواری فرس ہے، جب بالفعل اس کی سواری فرس ہے تو دوسری نوع اس سے ضروری طور پر خارج ہوگئی کہ زید بالفعل گدھے پر سوار نہیں ہے، ہاں اس پر زید کا سوار ہونا ممکن ہے، محال نہیں ہے، یہ قضیہ آپ نے دیکھا کہ صادق ہے، لیکن اس کا عکس اگر سالبہ ضروریہ ہی نکال کر یوں کہا جائے لاشی من الحمار مرکوب زید بالضرورہ تو یہ صادق نہ ہوگا کیونکہ اس کی نقیض موجبہ جزئیہ بعض الحمار مرکوب زید بالامکان صادق ہے، جب اس کی نقیض صادق ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا عکس کاذب ہے، کیونکہ دونوں نہ توجع ہو سکتے ہیں، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور نہ مرتفع ہو سکتے ہیں، کیونکہ ارتفاع نقیضین بھی محال ہے، عکس کا یہ کذب اس وجہ سے لازم آ رہا ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ نکالا گیا ہے، لہذا سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ ہونے کا دعویٰ باطل ہو گیا، اور یہ دعویٰ چونکہ عکس کی نفی پر مشتمل تھا اس لیے ایک مادہ سے ہی تخلف کا اثبات کافی ہے کہ جس میں سالبہ ضروریہ کا عکس جب سالبہ ضروریہ نکالا گیا تو وہ کاذب

ہو گیا، جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ نہیں آتا، بلکہ دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتا ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

قال: وأما المشروطة والعرفية العامتان فتعكسان عرفية عامة كلية لأنه إذا صدق بالضرورة أو دائماً لا شيء من ج ب مادام ج فدائماً لا شيء من ب ج مادام ب والأبعض ب ج حين هو ب وهو مع الاصل ينتج بعض ب ليس ب حين هو ب وهو محال وأما المشروطة والعرفية الخاصتان فتعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض أما العرفية العامة فلكونها لازمة للعامتين وأما اللادوام في البعض فلأنه لو كذب بعض ب ج بالاطلاق العام لصدق لا شيء من ب ج دائماً فتعكس إلى لا شيء من ج ب دائماً وقد كان كل ج ب بالفعل هذا خلف

قال: اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ، عرفیہ عامہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضروریہ یا دائماً لاشی من ج ب مادام ج صادق ہوگا تو اس کا عکس دائماً لاشی من ب ج مادام ب صادق ہوگا ورنہ بعض ب ج چین ہو ب صادق ہوگا، اور اصل کے ساتھ بعض ب لیس ب چین ہو ب کا نتیجہ دے گا، اور یہ محال ہے، اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ، عرفیہ عامہ لا دائمہ فی البعض کی طرف منعکس ہوں گے، عرفیہ عامہ تو اس لیے کہ یہ عامتین کو لازم ہے، اور لا دوام فی البعض اس لیے کہ اگر بعض ب ج بالاطلاق العام کاذب ہو تو لاشی من ب ج دائماً صادق ہوگا، جو لاشی من ج ب دائماً کی طرف منعکس ہوگا، حالانکہ کل ج ب بالفعل تھا، یہ خلاف مفروض ہے۔

اقول: السالبة الكلية المشروطة والعرفية العامتان تنعكسان عرفية عامة كلية لانه متى صدق بالضرورة أو دائماً لا شيء من ج ب مادام ج صدق دائماً لا شيء من ب ج مادام ب والأبعض ب ج حين هو ب لانه نقيضه ونضمه مع الاصل بان نقول بعض ب ج حين هو ب وبالضرورة أو دائماً لا شيء من ج ب مادام ج فينتج بعض ب ليس ب حين هو ب وأنه محال وهو ناش من نقيض العكس فالعكس حق ومنهم من زعم أن المشروطة العامة تنعكس كنفسها وهو باطل لان المشروطة العامة هي التي لوصف الموضوع فيها دخل في تحقيق الضرورة على ما سبق فيكون مفهوم السالبة المشروطة العامة منافاة وصف المحمول لمجموع وصف الموضوع وذاته ومفهوم عكسها منافاة وصف الموضوع لمجموع وصف المحمول وذاته ومن البين أن الاول لا يستلزم الثاني وأما المشروطة والعرفية الخاصتان فتعكسان عرفية عامة مقيدة باللا دوام في البعض فانه اذا صدق بالضرورة أو دائماً لا شيء من

ج ب مادام ج لا دائماً فليصدق دائماً لا شئ من ب ج مادام ب لا دائماً في البعض
 أى بعض ب ج بالفعل فإن اللادوام في القضايا الكلية مطلقة عامة كلية على ما
 عرفت وإذا قيد البعض يكون مطلقة عامة جزئية أما صدق العرفية العامة وهي لا
 شئ من ب ج مادام ب فلأنها لازمة للعامةين ولازم العام لازم الخاص وأما صدق
 اللادوام في البعض فلأنه لو لم يصدق بعض ب ج بالفعل لصدق لا شئ من ب ج
 دائماً وتنعكس إلى لا شئ من ج ب دائماً وقد كان لا دوام الاصل كُـل ج ب بالفعل
 هذا خلقت وإنما لا تنعكسان إلى العرفية العامة المقيدة باللا دوام في الكل لأنه لا
 يصدق لا شئ من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتباً لا دائماً ويكذب لا شئ من
 الساكن بكاتب مادام ساكناً لا دائماً ليكذب اللادوام وهو كُـل ساكن كاتب
 بالاطلاق العام لصدق بعض الساكن ليس بكاتب دائماً لأن من الساكن ما هو
 ساكن دائماً كالارضى.

اقول: سألہ کلیہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ، عرفیہ عامہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب
 بالضرورة یا دائماً لاشئ من ج ب مادام ج صادق ہوگا تو دائماً لاشئ من ب ج مادام ب صادق ہوگا ورنہ
 بعض ب ج حین ہوب صادق ہوگا جو اس کی نفیض ہے، اور ہم اس کو اصل کے ساتھ ملائیں گے اور یوں
 کہیں گے بعض ب ج حین ہوب وبالضرورة او دائماً لاشئ من ج ب مادام ج، تو یہ نتیجہ دے گا بعض ب
 لیس ب حین ہوب اور یہ محال ہے، اور یہ عکس کی نفیض سے پیدا ہوا ہے، لہذا عکس حق ہوگا۔

اور بعض مناطہ نے یہ سمجھا ہے کہ مشروطہ عامہ کنفہا منعکس ہوتا ہے اور یہ قول باطل ہے، کیونکہ مشروطہ
 عامہ وہ ہے جس میں وصف موضوع کے لیے ضرورت کے تحقق میں دخل ہو، جیسا کہ گذر چکا تو سألہ
 مشروطہ عامہ کا مفہوم وصف موضوع و ذات موضوع کے مجموعہ کے لیے وصف محمول کی منافات ہوگی اور
 اس کے عکس کا مفہوم وصف محمول و ذات محمول کے مجموعہ کے لیے وصف موضوع کی منافات ہوگی، اور
 ظاہر ہے کہ اول ثانی کو استلزام نہیں ہے، اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ، عرفیہ عامہ مقید باللا دوام فی
 البعض کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورة یا دائماً لاشئ من ج ب مادام ج لا دائماً صادق
 ہوگا تو دائماً لاشئ من ب ج مادام ب لا دائماً فی البعض یعنی بعض ب ج بالفعل ضرور صادق ہوگا، کیونکہ
 قضایا کلیہ میں لا دوام مطلقہ عامہ کلیہ ہوتا ہے، جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، اور جب بعض کے ساتھ
 مقید کر دیا گیا تو یہ مطلقہ عامہ جزئیہ ہو جائے گا عرفیہ عامہ یعنی لاشئ من ب ج مادام ب کا صدق تو اس
 لیے ہے کہ یہ عامتین کو لازم ہے، اور عام کا لازم خاص کا لازم ہوتا ہے، اور لا دوام فی البعض کا صدق
 اس لیے ہے کہ اگر بعض ب ج بالفعل صادق نہ ہو تو لاشئ من ب ج دائماً صادق ہوگا اور لاشئ من ج ب

داعما کی طرف منعکس ہوگا حالانکہ اصل (قضیہ) کا لادوام کل ج ب بالفعل تھا یہ خلاف مفروض ہے، اور یہ دونوں عرفیہ عامہ مقید بالادوام فی الكل کی طرف منعکس نہیں ہوئے کیونکہ لاشی من الکاتب بساکن الا صلیح مادام کاتب الا داعما صادق ہے اور لاشی من الساکن بکاتب مادام ساکن الا داعما کاذب ہے لادوام کے کذب کی وجہ سے، اور وہ کل ساکن کاتب بالاطلاق العام ہے، اس لیے کہ بعض الساکن لیس بکاتب داعما صادق ہے، کیونکہ ساکن کے بعض افراد ایسے ہیں جو داعما ساکن ہیں جیسے زمین۔

سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس

سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس مستوی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے، جیسے بالضرورہ یاداعما لاشی من ج ب مادام ج ان دونوں کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ داعما لاشی من ج ب مادام صادق ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض بعض ج حین صوب کو تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ تو ارتقاع نقیضین لازم آتا ہے جو محال ہے، پھر اس نقیض اور اصل قضیہ سے شکل اول مرکب کی جائے گی، جس سے نتیجہ بعض ب لیس ج حین صوب آتا ہے، یہ محال ہے، یہ امر محال نہ تو شکل اول کی وجہ سے ہے، نہ ہی اصل قضیہ کی وجہ سے بلکہ یہ نقیض سے پیدا ہوا ہے، اس لیے نقیض باطل ہے اور ان دونوں کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ صادق ہے۔

بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ مشروطہ عامہ کا عکس مشروطہ عامہ آتا ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ خیال فاسد ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ کا ایک معنی یہ ہوتا ہے کہ جس میں ضرورت کو وصف موضوع کے تحقق میں دخل ہوتا ہے، اس معنی کے لحاظ سے اگر مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ کا عکس مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ نکالا جائے تو وہ صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ وصف محمول وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں کے منافی ہے، جیسے لاشی من الکاتب بساکن الا صلیح بالضرورہ مادام کاتب، اس میں وصف محمول (ساکن الا صلیح) وصف موضوع (کاتب) اور ذات موضوع (افراد کاتب) دونوں کے منافی ہے، اب اگر اس کا عکس بھی مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ نکالا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ وصف موضوع وصف محمول اور ذات محمول دونوں کے منافی ہے چنانچہ یہ قضیہ یوں ہو جائے گا: لاشی من ساکن الا صلیح بکاتب مادام کاتب اس میں وصف محمول (جو کہ اصل میں وصف موضوع تھا) وصف محمول تھا) اور ذات موضوع (جو دراصل ذات محمول تھا) دونوں کے منافی ہے، اور ظاہر ہے کہ اول ثانی کو مستلزم نہیں حالانکہ عکس لازم ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کا عکس کنفسہا درست نہیں ہے اس لیے ان مناطہ کا زعم صحیح نہیں ہے، البتہ اگر مشروطہ عامہ کا دوسرا معنی لیا جائے جس میں ضرورت بشرط الوصف کا حکم ہوتا ہے، تو اس معنی کے لحاظ سے اس کا عکس مشروطہ عامہ ہی آتا ہے، کیونکہ اس میں وصف محمول اور وصف موضوع میں منافات ہوتی ہے، لہذا ایک دوسرے کو مستلزم ہو جائے گا۔

سالبہ کلیہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس

سالبہ کلیہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ چونکہ دو جزوں سے مرکب ہوتے ہیں، اس لیے ان کے عکس کے بھی دو جزء ہوں گے، پہلا جز عرفیہ عامہ ہے اور عکس کا دوسرا جزء لا دوام فی البعض یعنی موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہے، جیسے بالضرورہ لاشی من ج ب مادام ج لا دائما ای کل ج ب بالفعل یہ مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ ہے لہذا اس کے پہلے جزء کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ اور جزء ثانی کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آئے گا، چنانچہ یوں ہوگا: لاشی من ج ب مادام ب لا دائما فی البعض ای بعض ب ج بالفعل، عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ کی مثال بعینہ اسی طرح ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں جہت ”دوام“ کی ہوتی ہے۔

لا دوام سے قضایا کلیہ میں مطلقہ عامہ کلیہ مراد ہوتا ہے، اور جب لا دوام کے ساتھ ”فی البعض“ کی قید لگادی تو اس سے مطلقہ عامہ جزئیہ مراد ہوتا ہے، ان دونوں کے عکس میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ پہلے جزء کا عکس عرفیہ عامہ کیوں آتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عرفیہ عامہ عامتین کو لازم ہے، اور عامتین خاصتین کو لازم ہیں، اور خاصتین عامتین سے انحصار ہیں، اور عامتین اعم ہیں تو چونکہ عام کا لازم وہ خاص کا لازم ہوتا ہے، اس لیے جو چیز عامتین کو لازم ہوگی یعنی عکس، وہ خاصتین کو بھی لازم ہوگی اور عامتین کو عرفیہ عامہ لازم ہے، اس لیے عامتین کے واسطے سے خاصتین کا عکس بھی عرفیہ عامہ آئے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ لا دوام فی البعض سے جزئیہ مطلقہ عامہ مراد ہوتا ہے اور وہ بعض ب ج بالفعل ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نفیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ صادق ہوگی اور وہ ہے لاشی من ج ب دائما، پھر اس نفیض کا عکس نکالا جائے، کیونکہ عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے، اور دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ ہی آتا ہے لہذا اس کا عکس لاشی من ج ب دائما ہوگا، حالانکہ لا دوام جو اصل تھا، اس میں کل ج ب بالفعل تھا، یہ خرابی عکس نہ ماننے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اس لیے عکس صادق ہے اور اس کی نفیض باطل ہے، وہذا خلف، اس امر محال کو شکل بنا کر بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ عکس کے دوسرے جزء کو آپ نے لا دوام فی البعض کے ساتھ مقید کیا ہے، ”فی الكل“ کے ساتھ کیوں مقید نہیں کیا کہ خاصتین کا عکس عرفیہ عامہ اور لا دوام فی الكل یعنی مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ آتا ہے، فی البعض کی قید کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ”کل“ کی قید لگائی جائے تو پھر اس کا عکس صادق نہیں آتا، کاذب ہو جاتا ہے حالانکہ عکس میں صدق ضروری ہوتا ہے، جیسے لاشی من الکاتب بساکن الا صالغ مادام کا تب لا دائما ای کل کا تب ساکن الا صالغ بالفعل یہ صادق ہے، اب اگر اس کے عکس کے دوسرے جزء میں ”کل“ کا اعتبار کیا جائے تو پھر وہ کاذب ہو جاتا ہے ای لاشی من ساکن الا صالغ بکاتب مادام ساکن لا دائما ای کل ساکن کا تب بالاطلاق العام اس دوسرے جزء میں ”کل“ کا اعتبار کر کے عکس نکالا گیا ہے، اس لیے یہ کاذب ہے، کیونکہ اس کی نفیض دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ صادق ہے اور وہ ہے بعض الساکن لیس بکاتب دائما، یہ صادق ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ بعض ساکن دائمی طور پر کاتب نہیں ہیں جیسے زمین ساکن ہے متحرک نہیں ہے، جب نفیض صادق ہے تو محالہ اس کا عکس کاذب ہوگا، اور عکس

کا یہ کذب اس وجہ سے لازم آرہا ہے کہ لا دوام کو ”فی الكل“ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اور جب ”فی البعض“ کی قید کا اعتبار کیا جائے تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آتی، اس حقیقت کے پیش نظر لا دوام کو فی البعض کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، یہی اس قید کا فائدہ ہے۔

قال: وإن كانت جزئية فالمشروطة والعرفية الخاصتان تنعكسان عرفية خاصة لانه اذا صدق بالضرورة أو دائماً بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائماً صدق دائماً ليس بعض ب ج ما دام ب لا دائماً لأننا نفرض ذات الموضوع وهو ج دَفَذَج بالفعل وذب ايضا بحكم اللادوام وليس د ج مادام ب واللكان د ج حين هو ب فيكون ب حين هو ج وقد كان ليس ب مادام ج هذا خلف واذا صدق ج وب عليه وتناقياً فيه صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائماً وهو المطلوب وأما البواقى فلا تنعكس لانه يصدق بالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان وبالضرورة ليس بعض القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً مع كذب عكسها بالامكان العام الذى هو اعم الجهات لكن الضرورية اخص البسائط والوقعية اخص المركبات الباقية ومتى لم تنعكسا لم تنعكس شئ منها لما عرفت أن انعكاس العام مستلزم لانعكاس الخاص۔

قال: اور اگر جزئیہ ہو تو مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ، عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورة یا دائماً بعض ج ليس ب مادام ج لا دائماً صادق ہوگا تو دائماً ليس بعض ب ج مادام ب لا دائماً (بھی) صادق ہوگا، کیونکہ ہم ذات موضوع کو جو ج ہے فرض کرتے ہیں، پس دج ہے بالفعل، اور دب بھی ہے، بحکم لا دوام اور دج نہیں ہے جب تک کہ وہ ب ہے ورنہ دج ہوگا ب ہونے کے وقت، پس وہ ج ہونے کے وقت ب ہوگا، حالانکہ وہ ليس ب مادام ج تھا، یہ خلف ہے اور جب دج اور ب صادق ہوئے اور دونوں صدق میں متناقض بھی ہیں تو بعض ب ليس ج مادام ب لا دائماً صادق ہوگا اور یہی مطلوب ہے، اور باقی جزئیات منعکس نہیں ہوتے، کیونکہ بالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان اور بالضرورة ليس بعض القمر بمخسف وقت التربيع لا دائماً صادق ہے حالانکہ اس کا عکس بالامكان العام کا ذب ہے جو اعم الجهات ہے، لیکن ضروریہ بسائط سے اور وقتیہ باقی مرکبات سے اخص ہے اور جب یہی دو منعکس نہیں ہوتے تو کوئی بھی منعکس نہیں ہوگا کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ عام کا انعکاس خاص کے انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے۔

اقول: قد عرفت ان السوالب الكلية سبغ منها لا تنعكس وست منها تنعكس فالسوالب الجزئية لا تنعكس إلا المشروطة والعرفية الخاصتان فانهما تنعكسان عرفية خاصة لأنه اذا صدق بالضرورة أو دائماً ليس بعض ج ب مادام ج لا دائماً

صَدَقَ دائماً لیس بعض ب ج مَادَامَ ب لا دائماً لَنَا نَفَرَضُ ذَلِكَ البعض الذى هو ج وليس ب مَادَامَ ج لا دائماً دَفَدَجَ بالفعل وهو ظاهر و دَبَ بحکم اللادوام و د لیس ج مَادَامَ ب والألکان دَجَ فی بعض اوقات کونه ب فیکون ب فی بعض اوقات کونه ج لَانَّ الوصفین إذا تَقَارَنَا على ذاتِ یَثْبُتُ کُلُّ منهما فی وقتٍ لآخرٍ وقد کان دَ لیس ب مَادَامَ ج هذا خُلِفَ واذْ قَدْ صَدَقَ ج وب على د، و تَنَافَا فِيهِ اِی متى کان ج لم یکن ب ومتى کان ب لم یکن ج صدق بعض ب لیس ج مَادَامَ ب لا دائماً فانه لَمَّا صدق على د ب و صَدَقَ لیس ج مَادَامَ ب صَدَقَ بعض ب لیس ج مَادَامَ ب وهو الجزء الاول من العکس ولما صَدَقَ علیه انه ج وب صَدَقَ علیه بعض ب ج بالفعل وهو لادوام العکس فیصَدِّقُ العکسُ بجزئیة معاً واما السوالب الجزئیة الباقیة فلا تنعکس لانها إما السوالب الاربع التى هی الدائمات والعامتان واما السوالب السبع المذكورة و اخضُ الاربع الضروریة و اخضُ السبع الوقتیة و شئى منهما لا ینعکس اما الضروریة فیلصَدِّقُ قولنا بعض الحیوان لیس بانسان بالضرورة مع کذب بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام اذ کُلُّ انسان حیوان بالضرورة واما الوقتیة فیلصَدِّقُ بعض القمر لیس بمنخسف وقت التربع دائماً و کذب بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام لَانَّ کُلَّ منخسف قمر بالضرورة و اذا لم ینعکس الاخص لم ینعکس الاعم لان انعکاس الاعم مستلزم لانعکاس الاخص لا یقال قد تبینَ اَنَّ السوالب السبع الكلية لا تنعکس و یلزم من ذلك عدم انعکاس جزئیاتها لَانَّ الكلية اخضُ من الجزئیة وعدم انعکاس الاخص ملزوم لعدم انعکاس الاعم فكان فی ذلك کفاية فلاحاجة الى هذا التطویل لانا نقول هذا طریق اخر لبيان عدم انعکاس الجزئیات و تعیین الطريق لیس من دأب المناظرة.

اقول: آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سوالب کلیہ میں سے سات منعکس نہیں ہوتے اور چھ منعکس ہوتے ہیں، اور سوالب جزئیہ منعکس نہیں ہوتے سوائے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے کیونکہ یہ دونوں عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یاد آئے لیس بعض ب ج مَادَامَ ج لا دائماً صادق ہوگا تو دائماً لیس بعض ب ج مَادَامَ ب لا دائماً صادق ہوگا تو دائماً لیس بعض ب ج مَادَامَ ب لا دائماً صادق ہوگا اس لیے کہ ہم اس بعض کو جو ج اور لیس ب مَادَامَ ج لا دائماً ہے، ”د“ فرض کرتے ہیں، پس د ج ہے بالفعل جو ظاہر ہے، اور د ب بھی ہے بحکم لادوام اور د ج نہیں ہے جب تک وہ ب ہے ورنہ د ج ہوگا، بعض ان اوقات میں جن میں وہ ب ہے تو وہ ب بھی ہوگا اپنے ج ہونے کے بعض اوقات میں، اس لیے کہ جب دو وصف متقارن ہوں ایک ذات کے ساتھ تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے وقت

میں ثابت ہوتا ہے حالانکہ دلیس ب مادام ج تھا، اور یہ خلف ہے۔

اور جب ج اور ب دونوں د پر صادق ہوئے اور صدق میں دونوں متناہی بھی ہوئے یعنی جب ج ہوگا تو ب نہ ہوگا اور جب ب ہوگا تو ج نہ ہوگا تو بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما صادق ہوگا، کیونکہ جب د پر ب صادق ہے اور یہ بھی صادق ہے کہ دلیس ج مادام ب ہے تو بعض ب لیس ج مادام ب صادق ہوگا اور یہی عکس کا پہلا جزء ہے، اور جب د پر ج اور ب دونوں صادق ہیں تو اس پر بعض ب ج بالفعل صادق ہوگا، اور یہی عکس کا لا دوام ہے، پس عکس اپنے دو جزوؤں کے ساتھ صادق ہوگا اور باقی سوالب جزئیہ منعکس نہیں ہوتے کیونکہ وہ یا تو سوالب اربعہ ہوں گے جو دائمین اور عاتمین ہیں، یا سوالب سبعہ مذکورہ ہوں گے، اور سوالب اربعہ میں اخص ”ضروریہ“ ہے، اور سوالب سبعہ میں سے اخص ”وقتیہ“ ہے، اور ان دونوں میں سے کوئی منعکس نہیں ہوتا، ضروریہ تو اس لیے کہ بعض الحیوان لیس بانسان بالضرورہ صادق ہے اور بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام کاذب ہے کیونکہ ہر انسان ضروری طور پر حیوان ہے، اور وقتیہ اس لیے کہ بعض القمر لیس بمختف وقت التریج لا دائما صادق ہے، اور بعض المختف لیس بقمر بالامکان العام کاذب ہے کیونکہ ہر مختف قمر ہے بالضرورہ اور جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا کیونکہ اعم کا انعکاس اخص کے انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے، یہ نہ کہا جائے کہ یہ ظاہر ہو چکا کہ سوالب سبعہ کلیہ منعکس نہیں ہوتے اور اس سے ان کے جزئیات کا منعکس نہ ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ کلیہ جزئیہ سے اخص ہے اور اخص کا عدم انعکاس جزئیہ کے عدم انعکاس کے لیے ملزوم ہوتا ہے تو اتنا کافی تھا، بات لمبی کرنے کی ضرورت نہیں تھی؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ جزئیات کے عدم انعکاس کے بیان کا دوسرا طریقہ ہے، اور کسی ایک طریق کو متعین کرنا مناظرہ کے طریق میں سے نہیں ہے۔

سوالب جزئیہ کا عکس

ما قبل یہ گذر چکا ہے کہ سات سوالب کلیہ کا عکس نہیں آتا، یعنی وقتیان، وجودیتان، ممکناتان اور مطلقہ عامہ کا، اور چھ یعنی دائمین، عاتمین اور اور خاتمین کا عکس آتا ہے اس قال میں مرکبات سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی بیان کر رہے ہیں لیکن سوالب جزئیہ میں سے صرف مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس آتا ہے، چنانچہ ان دونوں کا عکس عرفیہ خاصہ آتا ہے، جیسے بالضرورہ یا دائما لیس بعض ج ب مادام ج لا دائما ای بعض ج ب بالفعل (بعض الکاتب لیس بساکن الا صلیع مادام کاتب لا دائما ای بعض الکاتب ساکن الا صلیع بالفعل) یہ اصل دو قسمیہ ہیں ان کا عکس عرفیہ خاصہ جزئیہ صادق ہے اور وہ یہ ہے: بالضرورہ یا دائما لیس بعض ج ب مادام ب لا دائما ای بعض ج ب بالفعل (بعض الساکن لیس بکاتب مادام ساکن لا دائما ای بعض الساکن الا صلیع کاتب بالفعل)۔

اس عکس کو شارح و ماتن نے دلیل افتراض سے ثابت کیا ہے، پہلے عکس کے جزئیاتی بعض ساکن الا صلیع

کاتب بالفعل کو ثابت کیا ہے، دلیل افتراض کا مطلب یہ ہے کہ ذات موضوع کو ایک معین چیز فرض کر لیا جائے اور پھر اس پر وصف محمول اور وصف موضوع دونوں کا حمل کیا جائے تاکہ عکس کا مفہوم حاصل ہو جائے مثلاً ہم یہاں اس بعض کو جو ج ہے لیکن ب مادام ج لا دائما نہیں ہے، ”د“، (زید) فرض کرتے ہیں، تو یہ د (زید) ج بالفعل ہے، کیونکہ ذات موضوع پر وصف عنوانی بالفعل صادق ہوتا ہے اور د (زید) ب ہوگا، بحکم لا دوام، چنانچہ مثال مذکور میں یوں ہوگا زید کاتب بالفعل، وزید ساکن الا صانع بالفعل، نتیجہ آئے گا: بعض الکاتب ساکن الا صانع، یہی عکس کا دوسرا جزء ہے۔

اور عکس کا پہلا جز: بعض الساکن (زید) لیس بکاتب مادام ساکن (بعض دلیس ج مادام ب) صادق ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم نہیں تو اس کی نقیض دج فی بعض اوقات کونہ ب (بعض الساکن) (زید) کاتب حین صوم ساکن (صادق ہوگی، اور د ب فی بعض اوقات کونہ ج (زید ساکن الا صانع حین صوم کاتب) کا صادق ہونا بھی لازم آئے گا، کیونکہ ایک ذات پر جب دو وصف متقارن ہو جائے تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے وقت میں فی الجملہ ثابت ہوتا ہے، لہذا کتابت کے بعض اوقات میں وہ کاتب بھی ہوگا، یہ نقیض کا ذب ہے کیونکہ یہ اصل قضیہ دلیس ب مادام ج (بعض الکاتب (زید) لیس ساکن الا صانع مادام کاتب) کے منافی ہے جو خلاف مفروض ہے، اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے، اور جب موضوع کے بعض افراد مثلاً د پر ج اور ب یعنی وصف موضوع اور وصف محمول دونوں صادق ہوئے، اور صدق میں دونوں متنافی بھی ہیں کہ جب دج ہوگا تو ب نہ ہوگا اور جب وہ ب ہوگا تو ج نہ ہوگا، تو عکس کا پہلا جز: بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما صادق ہو گیا، مزید تفصیل کے لیے کہتے ہیں کہ جب د کاتب ہونا اور اس کا لیس ج مادام ب ہونا ثابت ہو گیا تو بعض ب لیس ج مادام ب بھی صادق ہوگا، یہی عکس کا پہلا جزء ہے، اور جب د پر ج اور ب دونوں صادق ہیں تو بعض ب ج بالفعل بھی صادق ہوگا، یہی عکس کا جز ثانی ہے، جس کی طرف عکس کے لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے، تو عکس کے دونوں جزء ثابت ہو گئے۔

مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے علاوہ جو سوالب جزئیہ ہیں ان کا عکس نہیں آتا، چنانچہ سوالب اربعہ یعنی دائمہ مطلقہ، ضرورہ یہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں آتا کیونکہ ان میں سب سے اخص ضرورہ یہ ہے اور باقی اس سے اعم ہیں، اس اخص کا عکس ممکنہ عامہ جو اعم الجہات ہے وہ کاذب ہے، جیسے بالضرورہ بعض الحیوان لیس با انسان یہ ضرورہ یہ مطلقہ ہے اور صادق ہے، اس کا عکس ممکنہ عامہ بعض الانسان لیس بحیوان بالا مکان العام کاذب ہے کیونکہ اس کی نقیض ضرورہ یہ مطلقہ موجبہ کلیہ کل انسان حیوان بالضرورہ صادق ہے، جب نقیض صادق ہے تو لا محالہ اس کا عکس کاذب ہوگا، حاصل یہ ہوا کہ جب ان میں سے اخص منعکس نہیں تو اعم بھی منعکس نہیں ہوں گے کیونکہ اعم کا انعکاس اخص کے انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے، اس لیے یہ کہا کہ سوالب میں سے ان چار قضایا کا عکس نہیں آتا۔

اور سات مذکورہ قضایا یعنی وقتیتان، وجودیتان، ممکنہان اور مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بھی نہیں آتا، کیونکہ ان میں سب سے اخص وقتیہ ہے، اس کا عکس صادق نہیں بلکہ کاذب آتا ہے تو جب اخص کا عکس صادق نہیں تو اس سے جو اعم ہیں ان کا عکس بھی صادق نہ ہوگا، جیسے بعض القمر لیس بمختلف وقت التریع لا دائما یہ وقتیہ ہے اور صادق ہے لیکن

اس کا عکس بعض المتخف لیس بھر بالا مکان کاذب ہے، کیونکہ اس عکس کی نقیض ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ کل متخف قمر بالضرورہ صادق ہے، جب نقیض صادق ہے تو معلوم ہوا کہ عکس کاذب ہے، تو جب اخص کا عکس صادق نہیں تو باقی اعم کا عکس بھی صادق نہ ہوگا کیونکہ اعم کا عکس اخص کے عکس کو مستلزم ہوتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ سوالب کلیہ سببہ کا عکس نہیں آتا، تو اس کے ضمن میں سوالب جزئیہ کے عکس کی بھی نفی ہوگئی، کیونکہ کلیہ اخص ہے اور جزئیہ اعم ہے، جب اخص منعکس نہیں ہوتا تو اعم بھی منعکس نہیں ہوگا کیونکہ اخص کا عدم انعکاس اعم کے عدم انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا اتنا کہہ دینا کافی تھا، لمبی تفصیل کی چنداں ضرورت نہیں تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات درست ہے کہ سوالب کلیہ کے عکس کی نفی سے التزاما سوالب جزئیہ کے عکس کی نفی ہو جاتی ہے لیکن دوسرے طریق سے جزئیات کے منعکس نہ ہونے کو بیان کیا ہے، کیونکہ ایک ہی چیز کو متعدد طرق سے بیان کرنا ادب مناظرہ میں سے ہے، اور اس کو مناظرہ میں بہت اچھا تصور کیا جاتا ہے، کسی ایک طریق کو ہی متعین کرنا ادب مناظرہ میں سے نہیں ہے۔

قال: وَأَمَّا الموجبة كلية كانت أوجزنية فلا تنعكس كلية أصلاً لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع كقولنا كل انسان حيوان وأما في الجهة فالضرورة والدائمة والعامتان تنعكس حينية مطلقة لأنه إذا صدق كل ج ب باخذى الجهات الاربع المذكورة فبعض ج حين هو ب والافلاشى من ج مادام ب وهو مع الاصل ينتج لا شئ من ج ج بالضرورة او دائماً في الضرورية والدائمة ومادام ج في العامتين وهو محال وأما الخاصتان فتعكسان حينية مطلقة مقيدة بالادوام أما الحينية المطلقة فلكونها لازمة لعامتها وأما قيد الادوام في الاصل الكلى فلانه لو كذب بعض ب ليس ج بالفعل لصدق كل ب ج دائماً فنضمه إلى الجزء الاول من الاصل وهو قولنا بالضرورة او دائماً كل ج ب مادام ج ينتج كل ب ب دائماً ونضمه إلى الجزء الثانى أيضاً هو قولنا لا شئ من ج ب بالاطلاق العام ينتج لا شئ من ب ب بالاطلاق العام فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال وأما في الجزئي فنفرض الموضوع د هو ليس ج بالفعل والألکان ج دائماً فب دائماً لدوام الباء بدوام الجيم لكن اللازم باطل لفيه الاصل بالادوام وأما الوقتين والوجوديتان والمطلقة العامة تنعكس مطلقة عامة لانه إذا صدق كل ج ب باخذى الجهات الخمس المذكورة فبعض ب ج بالاطلاق العام ولا يصدق لا شئ من ب ج دائماً وهو مع الاصل ينتج لا شئ من ج ج دائماً وهو محال

اور موجبہ کلیہ ہو یا جزئیہ، کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ محمول موضوع سے اعم ہو،

جیسے کل انسان حیوان، رہا جہت میں تو ضروریہ، دائمہ اور عاتین حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب کل ج، ب مذکورہ چار جہات میں سے کسی جہت کے ساتھ صادق ہوگا تو بعض ب ج حین ہوگا صادق ہوگا ورنہ لاشی من ب ج مادام ب صادق ہوگا، اور اس کا نتیجہ اصل کے ساتھ یہ ہوگا لاشی من ج ج بالضرورہ، ضروریہ میں، یا دائمہ، دائمہ میں، اور مادام ج عاتین میں، اور یہ محال ہے، اور خاصیتین حینیہ مطلقہ مقید بالادام کی طرف منعکس ہوتے ہیں، حینیہ مطلقہ تو اس لیے کہ یہ ان کے عامہ کو لازم ہے، اور اصل کلی میں لا دوام کی قید اس لیے ہے کہ اگر بعض ب لیس ج بالفعل کاذب ہو تو کل ج ب دائمہ صادق ہوگا اور اس کو ہم اصل کے جزء اول یعنی بالضرورہ یا دائمہ کل ج ب مادام ج کے ساتھ ملائیں گے تو اس کا نتیجہ کل ب ب دائمہ آئے گا، اور اس کو جزء ثانی یعنی لاشی من ج ب بالاطلاق العام کے ساتھ بھی ملائیں گے، جس کا نتیجہ لاشی من ب ب بالاطلاق العام ہوگا، اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، اور جزئی میں اس لیے کہ ہم فرض کرتے ہیں موضوع کو ”د“، جو لیس ج بالفعل ہے، ورنہ وہ دائمہ ج ہوگا پس ب بھی ہوگا دائمہ کیونکہ ب کا دوام جیم کے دوام کی وجہ سے ہے، لیکن لازم باطل ہے۔

اور وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ، مطلقہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب کل ج ب مذکورہ پانچ جہات میں سے کسی جہت کے ساتھ صادق ہوگا، تو بعض ب ج بالاطلاق العام صادق ہوگا (یہاں متن میں والالصدق ہے، بعض نسخوں میں ولا یصدق لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے) ورنہ لاشی من ج ب دائمہ صادق ہوگا، جو اصل کے ساتھ لاشی من ج ج دائمہ نتیجہ دے گا جو محال ہے۔

اقول: مامرکان حکم السوالب واما الموجبات فہی لا تنعکس فی الکّم کلیة سواء کانت کلیة او جزئية لجواز ان یکون المحمول فیہا اعم من الموضوع و امتناع حمل الخاص علی کل افراد العام کقولنا کل انسان حیوان و عکسہ کلیاً کاذب و اما فی الجهة فالضروریة الدائمة والعامتان تنعکس حینیة مطلقة بالخلف فانه اذا صدق کل ج ب او بعضه ب باخذی الجهات الأربع ای بالضرورة او دائماً او مادام ج وجب ان یرد بعض ب ج حین هو ب والالصدق نقیضه وهو لاشی من ب ج مادام ب وهو مع الاصل ینتج لاشی من ج ج بالضرورة او دائماً ان کان الاصل ضروریاً او دائماً او مادام ج ان کان احدى العامتین و هو محال و لیس لاحد ان یمنع استحالة بناء علی جواز سلب شیء عن نفسه عند عدمه لان الاصل موجب فیکون ج موجوداً و اما الخاصتان فتعکسان حینیة مطلقة لا دائمة فانه اذا صدق بالضرورة او دائماً کل ج ب او بعضه ب مادام ج لا دائماً صدق بعض ب ج حین هو ب لا دائماً اما الحینیة المطلقة و هی بعض ب ج حین هو ب فلکونها لازمة

لعامتیہما واما اللادوامُ وهو بعضُ ب ليس ج بالاطلاق العام فلانه لو كَذَبَ لَصَدَقَ كُلُّ ب ج دائماً ونَضْمُهُ الى الجزء الاول من الاصل هكذا كُلُّ ب ج دائماً وبالضرورة او دائماً كُلُّ ج ب مادام ج فَيُنْتِجُ كُلُّ ب ب دائماً ونَضْمُهُ الى الجزء الثانى الذى هو اللادوامُ ونقولُ كُلُّ ب ج دائماً ولا شئ من ج ب بالاطلاق العام لَيُنْتِجُ لا شئ من ب ب بالاطلاق فلو صَدَقَ كُلُّ ب ج دائماً لَزِمَ صَدَقَ كُلُّ ب ب دائماً ولا شئ من ب ب بالاطلاق وإنه اجتماعُ النقيضين وهو محالٌ هذا اذا كان الاصلُ كلياً واما اذا كان جزئياً فلا يَتِمُّ فيه هذا البَيَانُ لأنَّ جزئيه جزئيتان والجزئية لا تَنْتِجُ فى كُبرى الشكل الاول على ما سَتَسَمَعُهُ فلا بدَّ فيه من طريقٍ آخر وهو الافتراضُ بأنْ يُفَرَضَ الحادثُ الذى صَدَقَ عليها ج وب مادام ج لا دائماً فدُفِدَ ود ج وهو ظاهرٌ ودليس ج بالفعل والألکان ج دائماً فيكونُ ب دائماً لأننا حَكَمْنَا فى الاصل انه ب مادام ج وقد كان د ب لا دائماً هذا خُلِفَ وإذا صَدَقَ عليه انه ب وليس ج بالفعل صَدَقَ بعضُ ب ليس ج بالفعل وهو مفهومٌ لا دوام العكس ولو أُجْرِى هذا الطريقُ فى الاصل الكلى واقتصرَ على البيان فى الاصل الجزئى لَتَمَّ وكفى على ما لا يَخْفَى والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة تنعكسُ مطلقة عامة لأنه إذا صَدَقَ كُلُّ ج ب بِأَحَدَى الْجِهَاتِ الْخَمْسِ لِبَعْضِ ب ج بالاطلاق العام وإلّا فلا شئ من ب ج دائماً وهو مع الاصل يَنْتِجُ لا شئ من ج ج دائماً وهو محالٌ.

اقول: اب تک جو گزرا وہ سوالب کا حکم تھا، رہے موجبات تو وہ کیت میں کلیہ منعکس نہیں ہوتے خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، کیونکہ ان میں محمول کا موضوع سے اعم ہونا اور عام کے تمام افراد پر خاص کے حمل کا ممتنع ہونا ممکن ہے جیسے کل انسان حیوان کہ اس کا عکس کلیہ کا ذب ہے، اور جہت میں ضروریہ، دائرہ اور عاتین حیدرہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں بدلیل خلف کیونکہ جب کل ج ب یا بعض ج ب جہات اربعہ میں سے کسی جہت یعنی بالضرورہ یا داعما یا مادام ج کے ساتھ صادق ہوگا تو ضروری یہ ہے کہ بعض ج ب ج حین صوب صادق ہو ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی اور وہ لاشی من ب ج مادام ب ہے اور یہ اصل کے ساتھ نتیجہ دے گی لاشی من ج ج بالضرورہ یا داعما اگر اصل ضروری ہو یا مادام ج اگر عاتین میں سے کوئی ایک ہو یہ محال ہے، اور کسی کو اس کے استحالة کے منع کرنے کی گنجائش نہیں اس بناء پر کہ عدم شئ کے وقت سلب شئ عن نفسہ جائز ہے، اس لیے کہ اصل موجب ہے توج (یقیناً) موجود ہوگا۔

اور خاتمتین حیدرہ مطلقہ لا دائرہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا داعما کل ج ب یا بعض ج ب مادام ج لا داعما صادق ہوگا تو بعض ج ب ج حین صوب لا داعما صادق ہوگا، حیدرہ مطلقہ یعنی

بعض ب ج صین حوب کا ثبوت تو اس لیے ہے کہ یہ ان کے عاتین کے لیے لازم ہے، اور لا دوام یعنی بعض ب لیس ج بالا طلاق العام کا ثبوت اس لیے ہے کہ اگر یہ کاذب ہو تو کل ب ج دائما صادق ہوگا، اور اس کو ہم اصل کے جزء اول کے ساتھ اس طرح ملائیں گے کل ب ج دائما وبالضرورہ اودائما کل ج ب مادام ج تو اس کا نتیجہ کل ب ب دائما ہوگا، اب اس کو جزء ثانی کے ساتھ ملائیں گے جو لا دوام ہے، اور ہم یوں کہیں گے کل ب ج دائما ولاشی من ج ب بالا طلاق العام تو اس کا نتیجہ لاشی من ب ب بالا طلاق ہوگا، پس اگر کل ب ج دائما صادق ہو تو کل ب ب دائما اور لاشی من ب ب بالا طلاق کا صادق ہونا لازم آئے گا، اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔

یہ اس وقت ہے جب اصل کلی ہو اور جب جزئی ہو تو اس میں یہ بیان تام نہ ہوگا کیونکہ اس کے دونوں جزء جزئیہ ہیں، اور جزئیہ شکل اول کے کبریٰ میں منتج نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عنقریب آپ یہ سنیں گے، اس لیے اس میں دوسرا طریق ضروری ہے اور وہ افتراض ہے، بایں طور کہ اس ذات کو جس پر ج وب مادام ج لا دائما صادق ہو، فرض کیا جائے، پس دب بھی ہے اور ج بھی، اور یہ ظاہر ہے اور لیس ج بالفعل ہے ورنہ ج ہوگا دائما، پس دب بھی ہوگا دائما کیونکہ ہم نے اصل میں اس کے ب مادام ج ہونے کا حکم کیا ہے، حالانکہ دب لا دائما تھا، یہ خلف ہے، اور جب اس پر یہ صادق ہے کہ وہ دب اور لیس ج بالفعل ہے تو بعض ب لیس ج بالفعل صادق ہوگا، اور یہی عکس کے لا دوام کا مفہوم ہے، اور اگر اصل کلی میں اس طریق کو جاری کیا جاتا اور اصل جزئی میں بیان پر اکتفاء کیا جاتا تب بھی تام اور کافی ہوتا، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور دو قسمین، وجود متین اور مطلقہ عامہ، مطلقہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب کل ج ب پانچ جہات میں سے کسی ایک کے ساتھ صادق ہوگا تو بعض ب ج بالا طلاق العام صادق ہوگا، ورنہ لاشی من ب ج دائما صادق ہوگا، جو اصل کے ساتھ یہ نتیجہ دے گا لاشی من ج ج دائما، اور یہ محال ہے۔

موجبات کا عکس

موجبات خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ کسی کا عکس کلی نہیں آتا، جزئی ہی آتا ہے، کیونکہ اگر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہو تو اس کو ہر مادے میں صادق ہونا چاہئے، کیونکہ قضیہ کا عکس ہر مادہ میں اصل کو لازم ہوتا ہے حالانکہ جن مادوں میں محمول عام اور موضوع خاص ہوں ان میں کلی عکس صادق نہیں ہوتا کیونکہ عکس کے بعد موضوع عام ہو جاتا ہے اور محمول خاص اور عام کے کل افراد پر خاص کا حمل ممتنع اور محال ہے مثلاً کل انسان حیوان صادق ہے لیکن اس کا عکس کلی یعنی کل حیوان انسان کاذب ہے صادق نہیں ہے، اور جب ایک مادہ میں کلی کاذب ہو گئی تو کلیت کی نفی ثابت ہو گئی، لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ موجبات کا عکس جزئی ہی آتا ہے، کلی نہیں آتا ہے۔

موجبات موجبہ کا عکس

اور اگر موجبات موجبہ ہوں تو ان میں سے ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ان چاروں کا عکس حینہ مطلقہ موجبہ جزئیہ آتا ہے جس کا ثبوت دلیل خلف سے ہے جیسے کل ج ب باحد المجہات الاربع (کل کا تب متحرک الا صالح.....) یہ صادق ہے، اس کا عکس حینہ مطلقہ موجبہ جزئیہ بعض ب ج حین صوب (بعض المتحرک کا تب حین متحرک) صادق ہے، اگر عکس کا صدق تسلیم نہیں تو اس کی نفیض عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لاشی من ب ج مادام ب (لاشی من المتحرک بکا تب مادام متحرک) صادق ہوگی، اب اس نفیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے، اصل کو صغریٰ اور نفیض کو کبریٰ بنائیں گے اور یوں کہیں گے کل ج ب بالضرورہ..... ولاشی من ب ج مادام ب (کل کا تب متحرک الا صالح..... ولاشی من المتحرک بکا تب مادام متحرک) تو نتیجہ آئے گا لاشی من ج ج بالضرورہ..... (لاشی من الکا تب بکا تب.....) اور یہ محال ہے کیونکہ اس میں سلب شی عن نفسہ لازم آرہا ہے اس لیے نفیض باطل ہے اور ان چاروں قضایا کا عکس حینہ مطلقہ موجبہ جزئیہ صادق ہے۔

معرض کہتا ہے کہ سلب شی عن نفسہ محال ہونے کی وجہ سے نفیض کا جواستحالة ثابت کیا گیا ہے، اور جولاشی من ج ج بالضرورہ نتیجہ آیا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس سے نفیض کا استحالة ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں یہ امکان ہے کہ ج کا سلب، ذات موضوع یعنی ج کے ان افراد سے ہو رہا ہو جو معدوم ہوں، کیونکہ سالبہ کے تحقق کے لیے وجود موضوع کا تحقق ضروری نہیں، گویا سلب شی عن نفسہ ثابت نہ ہو لہذا نفیض کا استحالة بھی ثابت نہ ہوا؟ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض کرنے کی کسی کو گنجائش نہیں ہے، کیونکہ یہ ج وہی ہے جو اصل قضیہ موجبہ کلیہ کل ج ب میں ہے، اور موجبہ میں وجود موضوع کا خارج میں پایا جانا ضروری ہوتا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ ج خارج میں موجود ہے، پھر یہی ج نتیجہ کا موضوع واقع ہو رہی ہے جو ج کہ موجبہ کلیہ میں موضوع واقع ہوئی تھی، اس لیے یہ ج خارج میں موجود ہے، جب یہ بات ہے تو نتیجہ میں ایک شی کو اپنے آپ سے سلب کیا جا رہا ہے، یہی سلب شی عن نفسہ ہے جو محال ہے، اور یہ محال چونکہ نفیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے نفیض باطل ہے اور عکس صادق ہے۔

مشروطہ خاصہ موجبہ و عرفیہ خاصہ موجبہ کا عکس مستوی حینہ مطلقہ لادائمہ آتا ہے، اسے بھی دلیل خلف سے ثابت کیا گیا ہے جیسے بالضرورہ یا دائما کل ج ب مادام ج لا دائما (کل کا تب متحرک الا صالح مادام کا تب لا دائما) یہ دونوں صادق ہیں، ان کی نفیض حینہ مطلقہ موجبہ جزئیہ بعض ب ج حین صوب لا دائما (بعض المتحرک کا تب حین متحرک لا دائما ای بعض المتحرک لیس بکا تب بالفعل) صادق ہے، حینہ مطلقہ اس لیے صادق ہے کہ یہ عاتین کو لازم ہے اور عاتین خاصین کو لازم ہیں لہذا جو چیز عاتین کو لازم ہوگی وہ خاصین کو بھی لازم ہوگی اور عاتین کا عکس چونکہ حینہ مطلقہ آتا ہے اس لیے خاصین کا عکس بھی حینہ مطلقہ آئے گا، اور لا دوام کا ثبوت یہ ہے کہ اگر عکس کا جز ثانی بعض ب لیس ج بالفعل (بعض المتحرک لیس بکا تب بالفعل) صادق نہ ہو تو اس کی نفیض دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ صادق ہوگی یعنی کل ج لا دائما (کل متحرک کا تب دائما) اب اس نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں

گے اور اس کا نتیجہ نکال کر محفوظ رکھیں گے، پھر اسی نقیض کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے اور اس کا نتیجہ، سابقہ کے منافی ہوگا اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، چنانچہ اس نقیض کو صغریٰ اور اصل قضیہ کے پہلے جزء کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں گے: کل ب ج دائما وبالضرورة اودائما کل ج ب مادام ج تو نتیجہ آئے گا کل ب ب دائما، اور اب اصل قضیہ کے جزء ثانی (جو کہ لا دوام ہے) کے ساتھ اس نقیض کی شکل بنا کر یوں کہیں گے: کل ب ج دائما ولاشی من ج ب بالاطلاق العام تو نتیجہ آئے گا لاشی من ب ب بالاطلاق العام، تو اگر نقیض کل ب ج دائما صادق ہو تو پہلا نتیجہ یعنی کل ب ب دائما اور دوسرا نتیجہ یعنی لاشی من ب ب بالاطلاق العام دونوں صادق ہوں گے، یہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے، یہ محال چونکہ نقیض سے پیدا ہو رہا ہے اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے۔

لا دوام عکس کی جو دلیل خلف ذکر کی گئی ہے یہ صرف اس وقت جاری ہو سکتی ہے جب اصل قضیہ کلیہ ہو، کیونکہ کلیہ ہونے کی وجہ سے وہ شکل اول کا کبریٰ واقع ہو سکتا ہے، اور اگر اصل قضیہ جزئیہ ہو تو دلیل خلف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ جزئیہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ نہیں بن سکتا اور عکس کی نقیض سالبہ ہونے کی وجہ سے صغریٰ نہیں بن سکتی، اس لیے موجبات جزئیہ کا عکس ثابت کرنے کے لیے دلیل افتراض کی ضرورت ہے، چنانچہ مشروط خاصہ موجبہ جزئیہ اور عریضہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس دلیل افتراض سے حبیہ مطلقہ آتا ہے جیسے بالضرورة یا بالعدم بعض ج ب مادام ج لا دائما ای بعض ج لیس ب بالفعل (بعض الکاتب متحرک مادام کا تبالا دائما ای بعض الکاتب لیس بہ تحرک الا صایع بالفعل) یہ اصل قضیہ ہیں ان دونوں کا عکس حبیہ مطلقہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعض ج ب ج حین ہوب لا دائما ای بعض ج لیس ج بالفعل) (بعض المتحرک کاتب حین ہو متحرک لا دائما ای بعض المتحرک لیس بکاتب بالفعل) اب عکس کو دلیل افتراض سے ثابت کرتے ہیں بایں طور کہ ہم ایک ذات موضوع جس پر ج ب مادام ج لا دائما صادق آئے، کو ”د“ فرض کرتے ہیں، لہذا دب ہوگا اور د ج بھی ہوگا، یہ شکل ثالث ہے، جب حد واسطہ ”د“ کو گرا دیا تو نتیجہ آیا بعض ب ج، یہی عکس کا پہلا جزء ہے، اور دوسرا قضیہ بعض ج لیس ب بالفعل تھا، اس کا عکس ہوگا بعض د (ب) لیس ج بالفعل، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ تسلیم کرنا ہوگی اور وہ ہوگی دب دائما، اور جب دب دائما ہے تو د ج دائما بھی ہوگی کیونکہ اصل قضیہ میں حکم یہ تھا کہ یعنی ج ب مادام ج ہوگا، اس نقیض سے خلاف مفروض لازم آتا ہے، کیونکہ اصل قضیہ میں یعنی ج کے ب ہونے کا حکم لا دائما ہے جب کہ اس نقیض سے د کا ”دائما“، ب ہونا لازم آ رہا ہے، اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے، مزید وضاحت کے لیے کہتے ہیں کہ جب دب ہے اور بالفعل لیس ج بھی ہے تو بعض ب لیس ج بالفعل صادق آ گیا، یہی عکس کا جزء ثانی ہے جس کی طرف عکس کے لا دوام سے اشارہ تھا۔

ولو اجری هذا الطريق اس عبارت سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ دلیل افتراض جس طرح اصل جزئی میں جاری ہوتی ہے، اسی طرح اصل کلی میں بھی جاری ہو سکتی ہے، چنانچہ اگر اصل کلی میں دلیل افتراض کو جاری کیا جائے اور اصل جزئی میں صرف بیان پر اکتفاء کر لیا جائے تو اس سے بھی مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔

وقتیتان، وجودیتان اور مطلقہ عامہ موجبہ کا عکس

ان تمام کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل ج ب بالفعل اس کا عکس بعض ب ج بالاطلاق العام آئے گا، اگر یہ تسلیم نہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ صادق ہوگی یعنی لاشی من ب ج دائما، اب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملائیں گے، اصل کو صغریٰ اور نقیض کو کبریٰ بنائیں گے، چنانچہ شکل اول اس طرح مرتب ہوگی کل ج ب باحدی الجہات ولاشی من ب ج دائما، نتیجہ آئے گا لاشی من ج دائما، اور یہ چونکہ سلب اشی عن نفسہ پر مشتمل ہے، اس لیے یہ محال ہے، اور یہ محال نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، لہذا نقیض باطل ہے اور اصل عکس صادق ہے۔

موجہات موجبہ کلیہ و جزئیہ کے عکس کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	عکس	مثال
۱	ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورۃ	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۲	دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائما	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۳	مشروطہ عامہ	کل انسان حیوان بالضرورۃ ما دام انسانا	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۴	عرفیہ عامہ	کل انسان حیوان دائما ما دام انسانا	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۵	مشروطہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا لا دائما	حینیہ مطلقہ لا دائمہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما
۶	عرفیہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائما ما دام کاتبا لا دائما	حینیہ مطلقہ لا دائمہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما
۷	وقتیہ	کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولة الارض لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المنخسف قمر بالفعل
۸	منتشرہ	کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المتنفس انسان بالفعل
۹	وجودیہ لا ضروریہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الضاحک انسان بالفعل
۱۰	وجودیہ لا دائمہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الضاحک انسان بالفعل
۱۱	مطلقہ عامہ	کل انسان ضاحک بالفعل	مضادہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الضاحک انسان بالفعل

قال: وان شئت عكست نقیض العكس فی الموجبات لیصدق نقیض الاصل

او الاخص منه۔

قال: اور اگر تو چاہے تو موجبات میں عکس کی نفیض کا عکس کرے تاکہ اصل کی نفیض یا اس سے بھی اخص صادق آئے۔

اقول: للقول في بيان عكوس القضايا ثلث طرق الخلف وهو ضم نفیض العكس مع الاصل لينتج محالاً والافتراض وهو فرض ذات الموضوع شيئاً معيناً وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه ليحصل مفهوم العكس وهو لا يتجزي إلا في الموجبات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيها بخلاف الخلف فانه يعم الجميع والثالث طريق العكس وهو أن يعكس نفیض العكس ليحصل ما ينا في الاصل فلما نبه فيما سبق على الطريقتين الاولتين حاول التنبيه على هذا الطريق ايضا فلما ان تعكس نفیض العكس في الموجبات ليصدق نفیض الاصل او الاخص منه فان الاصل إذا كان كلياً ونفیض عكسه سلباً كلياً انعكس النفیض كنفسه في الكم كلياً وهو اخص من نفیض الاصل وإن كان جزئياً فان كان مطلقة عامة انعكس نفیض عكسها الى ما ينا قضها لان نفیض عكسها سالبة كلية دائمة وهي تنعكس كنفسها الى نفیضها وان كان اخذ القضايا الباقية انعكس نفیض عكسها الى ما هو اخص من نفایضها أما في الدائمات والعامات والخاصات فلان نفیض عكسها سالبة عرفية عامة وهي تنعكس الى العرفية العامة التي هي اخص من نفایضها وأما في الوقتيتين والوجوديتين فلان نفیض عكسها سالبة دائمة وعكسها اخص من نفایضها مثلاً إذا صدق بعض ج بالاطلاق صدق بعض ج بالاطلاق و الافلاشئ من ب ج دائماً وتنعكس الى لا شئ من ج ب وهو نفیض بعض ج بالاطلاق فيلزم اجتماع النفیضين وإذا صدق بعض ج بالضرورة فبعض ج حين هو ب والافلاشئ من ب ج مادام ب دائماً فلاشئ من ج ب مادام ج وهو اخص من نفیض بعض ج بالضرورة أغنى قولنا لا شئ من ج ب بالامكان وعلى هذا القياس وإنما خصص هذا الطريق بالموجبات لان بيان انعكاس السوالب به موقوف على عكوس الموجبات كما توقف بيان انعكاسها على عكوس السوالب فلما قدمها أمكنه أن يبين به عكوس الموجبات بخلاف السوالب۔

اقول: مناطق کے ہاں قضایا کے عکوس کے تین طریقے ہیں، اول خلف اور وہ عکس کی نفیض کو اصل کے ساتھ ملانا ہے تاکہ محال کا نتیجہ دے، دوم افتراض اور وہ ذات موضوع کو معین شئ فرض کرنا اور اس پر

وصف موضوع و وصف محمول کو محمول کرنا ہے تاکہ عکس کا مفہوم حاصل ہو، اور یہ صرف موجبات اور سوالب مرکبہ میں جاری ہوتا ہے، کیونکہ ان میں موضوع موجود ہوتا ہے، بخلاف خلف کے کہ وہ سب کو عام ہے، سوم طریق عکس اور وہ یہ ہے کہ عکس کی نفیض کا عکس کر دیا جائے تاکہ اصل کے منافی نتیجہ حاصل ہو، پس ماتن نے جب سابق میں پہلے دو طریقوں پر متنبہ کیا تو اس طریق (سوم) پر بھی تنبیہ کرنا چاہتے ہیں، تو آپ کے لیے جائز ہے کہ موجبات میں عکس کی نفیض کا عکس کریں تاکہ اصل کی نفیض یا اس سے بھی اخص صادق آئے، اس لیے کہ جب اصل کلی ہو اور اس کے عکس کی نفیض سلب کلی ہو تو نفیض کمیت میں اپنے مثل یعنی کلی ہی کی جانب منعکس ہوگی اور وہ اصل کی نفیض سے اخص ہے، اور اگر اصل جزئی ہو پس اگر وہ مطلقہ عامہ ہو تو اس کے عکس کی نفیض مطلقہ عامہ کے منقض کی طرف منعکس ہوگی، کیونکہ اس کے عکس کی نفیض سالبہ کلیہ دائمہ ہے، جو اس کی نفیض کی طرف کنسہا منعکس ہوتا ہے اور اگر باقی قضایا میں سے کوئی قضیہ ہو تو ان کے عکس کی نفیض خود ان کے نقائص سے اخص کی طرف منعکس ہوگی، دامتین، عامتین اور خامتین میں تو اس لیے کہ ان کے عکس کی نفیض سالبہ عرفیہ عامہ ہے اور اس کا عکس بھی عرفیہ عامہ ہی ہے، جو ان کے نقائص سے اخص ہے، اور دامتین اور دامتین میں اس لیے کہ ان کے عکس کی نفیض سالبہ دائمہ ہے، جس کا عکس ان کی نقائص سے اخص ہے۔

مثلاً جب بعض ج ب بالاطلاق ہوگا تو بعض ج ب بالاطلاق بھی صادق ہوگا ورنہ لاشی من ج دایما صادق ہوگا، اور وہ لاشی من ج ب دایما کی طرف منعکس ہوگا، اور وہ بعض ج ب بالاطلاق کی نفیض ہے، پس اجتماع نفیضین لازم آئے گا، اور مثلاً جب بعض ج ب بالضرورة صادق ہوگا تو بعض ج ب حین ہو ج بھی ضرور صادق ہوگا ورنہ لاشی من ج ب مادام ج ب بالضرورة کی نفیض یعنی لاشی من ج ب بالامکان سے اخص ہے، اور باقی بھی اسی پر قیاس کر لو، اور اس طریق کو موجبات کے ساتھ اس لیے خاص کیا ہے کہ اس طریقہ سے سوالب کا انعکاس ثابت کرنا موجبات کے عکس پر موقوف ہے جس طرح موجبات کے انعکاس کا بیان سوالب کے عکس پر موقوف ہے، اور جب ماتن نے سوالب کے عکس کو پہلے بیان کر دیا تو اب اس طریقہ سے صرف موجبات کے عکس کو بیان کرنا ممکن ہے بخلاف سوالب کے (کہ ان کا عکس اس طرح بیان کرنا ممکن نہیں)۔

عکس پر تین طریقوں سے استدلال

- مناطقہ کا یہ طریقہ ہے کہ وہ عکس ثابت کرنے کے لیے تین طریقوں سے استدلال کرتے ہیں:
- (۱) دلیل خلف: یہ وہ دلیل ہوتی ہے جس میں مدعی اپنا موقف ثابت کرنے کے لیے عکس کی نفیض کا بطلان

ثابت کرتا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ سب سے پہلے عکس کی نفیض نکالی جاتی ہے، پھر اس نفیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، یہ نتیجہ سلبی عن نفیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے محال ہوتا ہے، اس امر محال کی بنیاد چونکہ عکس کی نفیض ہے، اس لیے عکس کی نفیض باطل ہے اور عکس صحیح ہے، یہ دلیل موجبات، سوالب مرکبہ اور بسیطہ سب میں جاری ہو سکتی ہے، اس کی مثالیں ماقبل گذر چکی ہیں۔

(۲) دلیل افتراض: یہ وہ دلیل ہے جس میں ذات موضوع ایک معین چیز فرض کی جاتی ہے اور پھر اس پر وصف محمول اور وصف موضوع دونوں کا حمل کیا جاتا ہے تاکہ عکس کا مفہوم حاصل ہو جائے، اس کی مثالیں بھی ماقبل گذر چکی ہیں، یہ دلیل صرف موجبات اور سوالب مرکبہ میں جاری ہوتی ہے، سوالب بسیطہ میں جاری نہیں ہوتی، کیونکہ دلیل افتراض کے لیے وجود موضوع ضروری ہے، اور سوالبہ بسیطہ میں موضوع سے محمول کی نفی کا حکم ہوتا ہے، لہذا جو چیز ذات موضوع فرض کی جائے گی اس پر وصف محمول صادق نہ ہوگا، اور سوالب مرکبہ میں بھی اگرچہ اصل قضیہ کا پہلا جزء سوالبہ ہوتا ہے مگر جزء ثانی جس کی طرف لادوام سے اشارہ ہوتا ہے، وہ چونکہ موجب ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات مفروضہ پر وصف محمول صادق ہوگا۔

(۳) طریق عکس یعنی عکس کی نفیض کا عکس، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے عکس کی نفیض نکالی جائے، پھر اس نفیض کا عکس نکالا جائے یہ عکس اگر اصل قضیہ کے خلاف آئے تو معلوم ہو جائے گا کہ اصل قضیہ کا عکس درست ہے، اور نفیض کا عکس درست نہیں ہے، مثلاً کل انسان حیوان صادق ہے تو اس کا عکس بعض الحیوان انسان بھی صادق ہوگا، اس لیے کہ اگر یہ صادق نہ ہو تو اس کی نفیض لاشی من الحیوان انسان صادق ہوگی، اور اس کا عکس لاشی من الانسان بحیوان ہے، حالانکہ اصل قضیہ کل انسان حیوان ہے اور چونکہ اصل مفروض الصدق ہے، لہذا اس کے خلاف قول محال ہوگا تو عکس کی نفیض اور اس نفیض کا عکس دونوں باطل ہیں اور اصل قضیہ کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الحیوان انسان صادق ہے۔

یہ طریق ثالث موجبات کے ساتھ خاص ہے، موجبات خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ جب موجبات میں آپ عکس کی نفیض کا عکس نکالیں تو یہ عکس یا تو بعینہ اصل قضیہ کی نفیض ہوگی یا اس نفیض سے اخص ہوگا، کیونکہ اگر اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہوگا، اور موجبہ جزئیہ کی نفیض سوالبہ کلیہ ہوگی، اور سوالبہ کلیہ کا عکس سوالبہ کلیہ ہی آتا ہے، تو موجبہ جزئیہ کی نفیض (سوالبہ کلیہ) کا عکس یعنی سوالبہ کلیہ، اصل قضیہ یعنی موجبہ کلیہ کی نفیض سوالبہ جزئیہ سے کمیت کے اعتبار سے اخص ہے، اور اگر اصل قضیہ موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہو تو وہاں پر عکس کی نفیض کا عکس بعینہ اصل قضیہ کی نفیض ہوگا، وہ اس طرح کہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، اور اس کی نفیض دائمہ مطلقہ سوالبہ کلیہ آئے گی کیونکہ مطلقہ عامہ کی نفیض دائمہ مطلقہ آتی ہے، پھر اس نفیض کا عکس نکالا تو وہ بھی دائمہ مطلقہ سوالبہ کلیہ ہی ہے، کیونکہ دائمہ مطلقہ سوالبہ کلیہ کا عکس کنفسہا آتا ہے، اب یہ عکس کی نفیض کا عکس بعینہ اصل قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی نفیض ہے جیسے بعض الکاتب متحرک بالاطلاق العام یہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، اس کا عکس بھی یہی آئے گا اور وہ ہوگا بعض المتحرک کاتب بالاطلاق العام، پھر اس عکس کی نفیض نکالی جائے گی اور وہ

ہوگی دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ لاشی من المتحرک بکاتب بالردام، پھر اس نقیض کا عکس نکالا جائے گا اور وہ دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہی ہوگا، کیونکہ سالبہ کلیہ میں دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، اور وہ ہوگا لاشی من الکاتب بمتحرک بالردام، اب یہ عکس اصل قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ بعض الکاتب متحرک الا صایع بالفعل کی بعینہ نقیض ہے لہذا اجتماع نقیضین ہو گیا، اور اصل قضیہ چونکہ مفروض الصدق ہے اس لیے یہ سب باطل ہے، اور اصل قضیہ کا عکس درست ہے۔

اور اگر مادہ ہو موجبہ جزئیہ کا اور قضیہ مطلقہ عامہ کے علاوہ باقی قضایا میں سے کوئی ہو تو وہاں پر قضایا کے عکس کی نقیض کا عکس اصل قضایا کی نقیض سے اخذ ہوتا ہے، چنانچہ ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ کے عکس کی نقیض سالبہ عرفیہ عامہ ہے، کیونکہ پہلے چار قضایا کا عکس حینیہ مطلقہ ہے، تو اس کی نقیض عرفیہ عامہ ہوگی اور خاصتین کے جزء اول کا عکس بھی حینیہ مطلقہ لا دائمہ ہے، لہذا اس کے جزء اول کی نقیض بھی عرفیہ عامہ ہوگی اور عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ ہی آتا ہے، لہذا یہ عکس یعنی عرفیہ عامہ سالبہ اصل ان چھ قضایا کی نقیضوں سے اخذ ہے کیونکہ ضروریہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور عرفیہ عامہ ممکنہ عامہ سے اخذ ہے، اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور عرفیہ عامہ مطلقہ عامہ سے اخذ ہے، اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ عامہ ہے اور عرفیہ عامہ حینیہ ممکنہ عامہ سے اخذ ہے، اور مشروطہ خاصہ کے جزء اول کی نقیض حینیہ ممکنہ عامہ ہے اور عرفیہ خاصہ کے جزء اول کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے، اور عرفیہ عامہ ان دونوں سے اخذ ہے تو یہ عکس کی نقیض کا عکس یعنی عرفیہ عامہ، اصل قضایا کی نقیض سے اخذ ہے، اور اصل قضایا کی نقیض جو مفہوم مرد کے ذریعہ سے نکالی جاتی ہیں، اعم ہیں، اور جب اصل قضیہ کی نقیض کاذب ہے تو یہ عرفیہ عامہ جو اس کے عکس کی نقیضوں کا عکس ہے، کاذب ہوگا، کیونکہ اعم کے کذب سے اخذ کا کذب لازم ہوتا ہے، اس لیے قضیہ کا اصل عکس ہی درست ہے۔

اور وقتیہ مطلقہ، وقتیہ، وجودیہ لا ضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ کے عکس کی نقیض کے عکس بھی ان کے اصل قضایا کی نقیض سے اخذ ہوتے ہیں، کیونکہ ان کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے، اور مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ دائمہ آتی ہے، اور سالبہ دائمہ کا عکس سالبہ دائمہ ہی آتا ہے، اب یہ عکس یعنی سالبہ دائمہ ان قضایا کی نقیض سے اخذ ہے، اور وہ نقیض اس سے اعم ہیں۔

مثلاً اذا صدق سے شارح اس صورت کی مثال دے رہے ہیں جس میں اصل قضیہ موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہو تو وہاں عکس کی نقیض کا عکس بعینہ اصل قضیہ کی نقیض ہوتا ہے، اور جس کی وجہ سے اجتماع نقیضین ہو جاتا ہے، جیسے بعض ج ب بالا طلاق صادق ہے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، اور اس کا عکس بھی چونکہ مطلقہ عامہ ہی آتا ہے لہذا اس کا عکس بعض ج ب بالا طلاق صادق ہوگا، ورنہ اس کی نقیض سالبہ دائمہ لاشی من ج ب دائما صادق ہوگی، اور پھر یہ نقیض منعکس ہوگی لاشی من ج ب دائما کی طرف، کیونکہ سالبہ دائمہ کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے، اب یہ عکس یعنی لاشی من ج ب دائما بعینہ اصل قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ بعض ج ب بالا طلاق کی نقیض ہے، لہذا اجتماع نقیضین ہو گیا،

اور یہ محال ہے، اور محال باطل ہوتا ہے، اس لیے یہ سب باطل ہے اور اصل عکس ہی صادق ہے، کیونکہ یہ محال اصل عکس نہ ماننے کی وجہ سے لازم آرہا ہے۔

شارح نے دوسری مثال ضرور یہ مطلقہ موجبہ جزئیہ کی ذکر کی ہے، جس میں عکس کی نفیض کا عکس اصل قضیہ کی نفیض سے اخذ ہوتا ہے، جیسے بعض ج ب بالضرورہ صادق ہے، اور اس کا عکس حینہ مطلقہ ہے، اور وہ بعض ج ب حین ہو ب ہے ورنہ اس کی نفیض عرفیہ عامہ صادق ہوگی یعنی لاشی من ج ب مادام ب دایما، پھر اس نفیض کا عکس نکالا جائے گا اور وہ ہوگا لاشی من ج ب مادام ج اب یہ عکس یعنی لاشی من ج ب مادام ج اصل قضیہ یعنی ضرورہ یہ مطلقہ موجبہ جزئیہ بعض ج ب بالضرورہ کی نفیض ممکنہ عامہ لاشی من ج ب بالامکان سے اخذ ہے..... علیٰ ہذا القیاس۔

اور ماتن نے طریق عکس کو جو موجبات کے ساتھ خاص کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سوالب اور موجبات دونوں کے عکس کو بطریق عکس ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ دور لازم آتا ہے اس لیے کہ اس طریقہ سے سوالب کے انعکاس کا اثبات موجبات کے عکس پر موقوف ہے، اور موجبات کے انعکاس کا بیان سوالب کے عکس پر موقوف ہے، اس لیے ان میں سے ایک کے عکس کو ثابت کرنے کے لیے دوسرے کے عکس کی معرفت دوسرے طریق سے ضروری ہے، اور ماتن چونکہ سوالب کے عکس کو مقدم کر چکے ہیں، اور ان کو بطریق خلف اور بطریق افتراض ثابت کر چکے ہیں، اس لیے موجبات کے عکس کو بطریق عکس ثابت کرنا ممکن ہو گیا، بخلاف سوالب کے عکس کے کہ ان کا اثبات اس طرح ممکن نہیں ہے۔

قال: وأما الممكنتان فحالهما في الانعكاس وعدمه غيرُ معلومٍ لِتَوَقُّفِ البرهانِ المذكورِ لِلانعكاسِ فيهما على انعكاسِ السالبةِ الضروريةِ كنفسيها أو على إنتاجِ الصغرىِ الممكنةِ مع الكبرىِ الضروريةِ في الشكلي الاول والثالث اللذين كل واحد منهما غيرُ متحققٍ ولِعَدَمِ الظفرِ بدليلٍ يُوجِبُ الانعكاسَ وَعَدَمَهُ.

قال: اور ممکنتین کا حال انعکاس و عدم انعکاس میں نامعلوم ہے کیونکہ وہ دلیل جو ان کے انعکاس کے لیے مذکور ہے، سالبہ ضروریہ کے کنفسہا منعکس ہونے پر یا شکل اول و شکل ثالث میں کبری ضروریہ کے ساتھ صغری ممکنہ کے نتیجے ہونے پر موقوف ہے، یہ دونوں امر ہی غیر متحقق ہیں اور ایسی دلیل کے میسر نہ ہونے کی وجہ سے جو انعکاس اور عدم انعکاس کی موجب ہو۔

اقول: قدماء المنطقيين ذهبوا إلى انعكاسِ الممكنتينِ ممكنةً عامةً واستدلوا عليه بوجوهٍ أحدها الخُلفُ لانه إذا صدقَ بعضُ ج ب بالامكانِ صدقَ بعضُ ج ب بالامكانِ العامِ والأفلاشي من ج ب بالضرورةٍ ونصُّهُ مع الاصلِ ونقول بعضُ ج ب بالامكانِ ولاشي من ج ب بالضرورةٍ ينتجُ بعضُ ج ليس ج بالضرورةٍ وأنه محالٌ وثانيها الافتراضُ وهو أن يفرضَ ذاتُ ج و ب د فب بالامكانِ ود ج فبعضُ ج ب ج

بالامکانِ وهو المطلوب وثالثها طريقُ العكسِ فانه لو كَذَبَ بعضُ ب ج بالامكانِ لَصَدَقَ لاشئُ من ب ج بالضرورة فينعكسُ إلى لاشئ من ج ب بالضرورة وقد كان بعضُ ج ب بالامكانِ فيَجْتَمِعُ النقيضانِ وهذه الدلائلُ لا تَتِمُّ اَمَّا الاولانِ فلتو فلتَوْقُفُهُمَا على انتاجِ الصغرى الممكنةِ فى الشكلِ الاولِ والثالثِ وستعرفُ انها عقيمةٌ واما الثالثُ فلتَوْقُفُهُ على انعكاسِ السالبةِ الضروريةِ كنفسِها وقد تبينَ انها لا ننعكسُ إلا دائمةً فلما لم يَتِمَّ هذه الدلائلُ ولم يَظْفَرْ المصْ بِدليلٍ يَدُلُّ على الانعكاسِ ولا على عدمِهِ تَوَقَّفَ فيه واعْلَمَ أَنَّا إذا اعتبرنا الموضوعَ بالفعل كما هو مذهبُ الشيخِ ظهرَ عدمُ انعكاسِ الممكنةِ لأنَّ مفهومَ الاصلِ أنَّ ما هو ج بالفعل ب بالامكانِ ومفهومُ العكسِ أنَّ ما هو ب بالفعل ج بالامكانِ ويجوز أن يكون ب بالامكانِ وأن لا يَخْرُجَ من القوةِ إلى الفعلِ أصلاً فلا يَصْدُقُ العكسُ ومِمَّا يُصَدِّقُهُ المَثَالُ المذكورُ فى السالبةِ الضروريةِ فانه يَصْدُقُ كُلُّ حمارٍ مَرْكُوبٌ زيدٌ بالامكانِ وَيَكْذِبُ بعضُ ما هو مَرْكُوبٌ زيدٌ بالفعل حمارٌ بالامكانِ لأنَّ كُلَّ ما هو مَرْكُوبٌ زيدٌ بالفعل فرسٌ بالضرورة ولاشئُ من الفرسِ بحمارٍ بالضرورة فلاشئُ مِمَّا هو مَرْكُوبٌ زيدٌ بحمارٍ بالضرورة واما اذا اعتبرناه بالامكانِ كما هو مذهبُ الفارابى ينعكسُ الممكنةُ كنفسِها لأنَّ مفهومها أنَّ ما هو ج بالامكانِ فهو ب بالامكانِ فما هو ب بالامكانِ ج بالامكانِ لا محالةً وَيَتَضَحُّ لك مِنْ هذه المباحثِ أَنَّ انعكاسِ السالبةِ الضروريةِ كنفسِها مستلزمٌ لانعكاسِ الموجبةِ الممكنةِ كنفسِها وبالعكسِ وكلُّ ذلكِ بطريقِ العكسِ

اقول: متقدمين منطبقه اس طرف گئے ہیں کہ ممکنین ممکنہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، اور اس پر انہوں نے وجہ ثلثہ سے استدلال کیا ہے، ایک دلیل خلف سے کیونکہ جب بعض ج ب بالامکان صادق ہوگا تو بعض ب ج بالامکان العام صادق ہوگا، ورنہ لاشئ من ب ج بالضرورة صادق ہوگا، اور اس کو ہم اصل کے ساتھ ملا کر یوں کہیں گے، بعض ج ب بالامکان العام ولاشئ من ب ج بالضرورة تو اس کا نتیجہ بعض ج لیس ج بالضرورة ہوگا، اور یہ محال ہے۔

دوم دلیل افتراض سے اور وہ یہ کہ ذات ج و ب کو فرض کیا جائے پس دب ہے بالامکان اور دج بھی ہے تو بعض ب ج بالامکان ہوگا، اور یہی مطلوب ہے۔

سوم طریقہ عکس سے اس لیے کہ اگر بعض ب ج بالامکان کا ذب ہو تو لاشئ من ب ج بالضرورة صادق ہوگا، جو لاشئ من ج ب بالضرورة کی طرف منعکس ہوگا، حالانکہ بعض ج ب بالامکان تھا، پس نقیضین کا

اجتماع ہوگا، اور یہ دلیلیں تام نہیں ہیں، پہلی دو تو اس لیے کہ یہ شکل اول و ثالث میں صغریٰ ممکنہ کے منہج ہونے پر موقوف ہیں، اور عنقریب آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ عقیمہ ہیں، اور سوم اس لیے کہ یہ سالبہ ضرور یہ کے کشفہا منعکس ہونے پر موقوف ہے، حالانکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ اس کا عکس صرف دائرہ آتا ہے، پس چونکہ یہ اولہ تامہ ہیں، اور ماتن کسی ایسی دلیل پر کامیاب نہیں ہو سکے جو انعکاس یا عدم انعکاس پر دال ہو، اس لیے انہوں نے توقف کیا ہے۔

اور جان لیجئے کہ جب ہم موضوع کا بالفعل اعتبار کریں جیسا کہ شیخ کا مذہب ہے تو ممکنہ عامہ کا منعکس نہ ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اس وقت اصل کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو بالفعل ہے وہ ب بالامکان ہے، اور عکس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو بالفعل ہے وہ ج بالامکان ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ب بالامکان ہو اور قوت سے فعلیت کی طرف نہ آئے تو عکس صادق نہ ہوگا، اس کی تصدیق وہ مثال کرتی ہے جو سالبہ ضروریہ میں مذکور ہے، کیونکہ کل حمار مرکب زید بالامکان صادق ہے اور بعض ماہو مرکب زید بالفعل حمار بالامکان کاذب ہے، کیونکہ زید کی جو سواری بالفعل ہے وہ تو فرس ہے بالضرورہ، اور فرس کا کوئی فرد حمار نہیں بالضرورہ، تو زید کی کوئی سواری بالفعل حمار نہ ہوگی بالضرورہ۔

اور اگر ہم موضوع کا بالامکان اعتبار کریں جیسا کہ فارابی کا مذہب ہے، تو ممکنہ عامہ کشفہا منعکس ہوگا، کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو ج بالامکان ہے وہ ب بالامکان ہے، پس جو ب بالامکان ہوگا وہ ج بالامکان ہوگا لامحالہ اور ان مباحث سے آپ کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ سالبہ ضروریہ کا کشفہا منعکس ہونا، موجب ممکنہ کے کشفہا منعکس ہونے کو مستلزم ہے و بالعکس، اور یہ سب بطریق عکس ہے۔

ممکنہ متین کے عکس کا بیان

ماتن نے ممکنہ متین کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں لاطینی کا اظہار کیا ہے، دو وجہ سے، ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے عکس کے بارے میں جو دلیل ذکر کی جاتی ہے وہ یا تو سالبہ ضروریہ کے سالبہ ضروریہ منعکس ہونے پر موقوف ہوتی ہے، یا شکل اول و ثالث میں صغریٰ کا ممکنہ اور کبریٰ کا ضروریہ ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں چیزیں غیر متحقق ہیں، اور ماتن نے دوسری وجہ یہ بیان کی کہ مجھے کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جو ان کے انعکاس یا عدم انعکاس کی موجب ہو، اس لیے ماتن نے اس بارے میں توقف فرمایا ہے۔

لیکن شارح نے تفصیل سے اس بحث کو ذکر کیا ہے، درحقیقت ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں مناطہ کے درمیان اختلاف ہے، ایک مذہب متاخرین کا ہے جو شیخ بوعلی سینا کا ہے وہ یہ کہ ان دونوں کا عکس نہیں آتا، علامہ تفتازانی نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا مذہب فارابی کا ہے، جس کو قدما مناطہ نے اختیار

کیا ہے، وہ یہ کہ ممکنہ کا عکس ممکنہ عامہ آتا ہے، اس پر انہوں نے تین وجوہ سے استدلال کیا ہے:

(۱) دلیل خلف: اس کی تقریر یہ ہے کہ بعض ج ب بالامکان اصل قضیہ ہے اور صادق ہے، اس کا عکس ممکنہ عامہ موجب جزئیہ آئے گا اور وہ بعض ج ب بالامکان ہوگا، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نفی ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ لاشی من ج بالضرورہ صادق ہوگی، پھر اس نفی کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل بنائیں گے، اصل کو صغریٰ اور نفی کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں گے بعض ج ب بالامکان و لاشی من ج بالضرورہ تو اس کا نتیجہ لاشی من ج ج بالضرورہ یا بعض ج لیس ج بالضرورہ آئے گا، اور یہ سلب شی عن نفسہ ہونے کی وجہ سے محال ہے، اور یہ محال عکس کو نہ ماننے اور نفی کو ماننے کی وجہ سے ہے، اس لیے نفی باطل ہے، اور اصل عکس صحیح ہے۔

(۲) دلیل افتراض: اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض ج ب بالامکان میں ہم ذات موضوع ”د“ فرض کرتے ہیں، اور پھر اس پر وصف محمول اور وصف موضوع کا حمل کرتے ہیں، جس سے شکل ثالث مرتب ہو جائے گی، چنانچہ یوں ہوگا دب بالامکان و د ج بالامکان، نتیجہ آئے گا بعض ج ب بالامکان، یہ بعینہ اصل قضیہ بعض ج ب بالامکان کا عکس ہے، اور یہی مطلوب ہے۔

(۳) دلیل طریق عکس: اس کی تقریر یہ ہے کہ بعض ج ب بالامکان کا عکس بعض ج ب بالامکان ہے، اور اگر یہ تسلیم نہ ہو تو اس کی نفی سالبہ ضروریہ مطلقہ لاشی من ج ب بالضرورہ صادق ہوگی، اور اس کا عکس لاشی من ج ب بالضرورہ ہے، یہ عکس اصل قضیہ بعض ج ب بالامکان کے مخالف ہے یہ اجتماع نقیضین ہے، اور یہ محال ہے، یہ محال نفی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اس لیے نفی باطل ہے، اور عکس یعنی بعض ج ب بالامکان صادق اور صحیح ہے۔

متاخرین چونکہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کے عکس کے قائل نہیں ہیں، اس لیے وہ ان تین دلیلوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ ناقص ہیں، تمام نہیں ہیں، پہلی دو تو اس لیے کہ شکل اول و ثالث میں صغریٰ ممکنہ کے منتج ہونے پر موقوف ہے، اور شروط اشکال کی بحث میں یہ معلوم ہو جائے گا کہ صغریٰ ممکنہ شکل اول و ثالث میں عقیم ہوتی ہے یعنی نتیجہ نہیں دیتی، اور تیسری دلیل اس لیے ناقص ہے کہ یہ سالبہ ضروریہ کے کنطصا یعنی سالبہ ضروریہ منعکس ہونے پر موقوف ہے اور سالبہ ضروریہ کا عکس دائمہ آتا ہے نہ کہ سالبہ ضروریہ، جب یہ دلائل نا تمام ہیں، اور ماتن کو کوئی ایسی دلیل میسر نہ ہو سکی جو ان کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کی موجب ہو، اس لیے ماتن نے ان کے عکس میں توقف فرمایا۔

شیخ اور فارابی کا ان کے عکس کے بارے میں اختلاف

موضوع کے وصف عنوانی کا صدق افراد پر بالفعل ہے یا بالامکان، اس میں اختلاف ہے، شیخ بوعلی سینا کا مذہب یہ ہے کہ ذات موضوع پر وصف عنوانی کا صدق بالفعل ہوتا ہے، اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ وصف عنوانی کا صدق افراد پر بالامکان ہوتا ہے، چنانچہ فارابی کے نزدیک جو افراد کہ عنوان موضوع میں اس وقت داخل نہیں لیکن ان کا دخول بعد میں ممکن ہے، یہ بھی داخل ہوں گے، اور شیخ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گے بلکہ ان کے نزدیک اس

میں صرف وہ افراد داخل ہوں گے جو عنوان موضوع کے ساتھ بالفعل متصف ہیں، شیخ اور فارابی دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ جتنے افراد اس وقت عنوان موضوع کے ساتھ متصف ہیں وہ سب ان میں داخل ہیں، اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ جتنے افراد اس وقت موجود نہیں مگر جب موجود ہوں گے تو اس عنوان موضوع کے ساتھ متصف ہوں گے، تو یہ افراد بھی عنوان موضوع میں بالاتفاق داخل ہیں، اختلاف صرف ان افراد میں ہے کہ جو اس وقت تک عنوان موضوع کے ساتھ متصف نہیں ہوئے، اور نہ ہی ہوں گے، بلکہ ان کے متصف ہونے کا صرف امکان ہی امکان ہے، یہ افراد شیخ کے نزدیک داخل نہیں اور فارابی کے نزدیک داخل ہیں، لہذا بعض ج ب کا معنی شیخ کے نزدیک یہ ہوگا کہ وہ ذات جس پر وصف ج بالفعل صادق ہے ب ہے، اور فارابی کے نزدیک اس کا معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات جس پر وصف ج بالامکان صادق ہے وہ ب ہے، تو کل اسود کا تب میں یہ حکم شیخ کے نزدیک رومیوں کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ان پر وصف اسود بالفعل صادق نہیں، اور فارابی کے نزدیک یہ حکم ان کو شامل ہوگا کیونکہ ان پر وصف اسود بالامکان صادق ہے گو بالفعل وہ اسود نہیں ہیں، اب اگر ہم شیخ کے مذہب کے مطابق اس کا اعتبار کریں کہ ذات موضوع پر وصف عنوانی کا صدق بالفعل ہے تو ممکنہ عکس ممکنہ عامہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس میں محمول کا صدق بالامکان ہوتا ہے، اور عکس میں محمول موضوع ہو جائے گا، تو وصف محمول کا صدق بالفعل ہونا چاہئے حالانکہ یہ ممکن ہے کہ وصف محمول جو بالامکان ہے وہ بالفعل نہ ہو، اس لیے عکس صادق نہ ہوگا چنانچہ اصل قضیہ بعض ج ب کا مفہوم شیخ کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ جو ذات کہ بالفعل ج ہے وہ ب ہے بالامکان اور اس کے عکس بعض ج ب کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو ذات بالفعل ب ہے وہ ج ہے بالامکان، یہ عکس صادق نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بالامکان ب تو ہو لیکن قوت سے فعلیت کی طرف منتقل نہ ہو سکے یعنی بالامکان سے بالفعل نہ ہو سکے، لہذا عکس صادق نہ ہوگا، مثلاً زید کا گدھے پر سوار ہونا ممکن ہے لیکن بالفعل وہ فرس پر سوار ہوتا ہے، تو کل حمار مرکوب زید بالامکان صادق ہوگا، کہ ہر گدھے کا زید کی سواری بننا ممکن ہے لیکن اس کا عکس بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان صادق نہ ہوگا اس لیے کہ اس کی نقیض لاشی مما حور مرکوب زید حمار بالضرورہ صادق ہے، کیونکہ زید کی سواری بالفعل تو گھوڑا ہے، اس کا بالامکان حمار ہونا کیسے ہو سکتا ہے، دونوں میں تباہی ہے، اور جب ان کے عکس میں ممکنہ عامہ بھی صادق نہ ہو سکا تو پھر کوئی قضیہ بھی صادق نہ ہوگا، کیونکہ ممکنہ عامہ تمام قضایا سے اعم ہے، جب عکس میں اعم ہی صادق نہیں تو اخص کیسے صادق ہو سکتا ہے، اور اعم کا کذب اخص کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، اس لیے شیخ کے نزدیک ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ منعکس نہیں ہوتے۔

اور اگر فارابی کے مذہب کے مطابق اس کا اعتبار کریں کہ ذات موضوع پر وصف عنوانی کا صدق بالامکان ہے، تو ممکنہ عامہ کے عکس میں ممکنہ عامہ موجب جزئیہ بلا اشتباہ صادق ہوگا، کیونکہ اس قول کی بناء پر ممکنہ عامہ میں وصف موضوع و وصف محمول دونوں کا صدق بالامکان ہوگا، لہذا جب اصل قضیہ صادق ہوگا۔ تو عکس بھی صادق ہوگا۔ اسی طرح سالبہ ضروریہ بھی کنفہما منعکس ہوگا اسی طرح شکل اول و ثالث میں صغریٰ ممکنہ نتیجہ بھی ہوگا، رہا وہ اعتراض جو مرکوب زید والی فرضی مثال سے ہو رہا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس مثال میں عکس کی نقیض لاشی من مرکوب زید حمار بالضرورہ صادق نہ ہوگی، لہذا عکس صادق ہوگا۔

دونوں مذہبوں کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے مذہب پر نہ ممکنہ عامہ کا عکس ہے، اور نہ سالبہ ضروریہ کے عکس متعکس ہوتا ہے، اور نہ مغربی ممکنہ متعکس ہو سکتا ہے، اور فارابی کے مذہب پر یہ تینوں امور بلاشبہ ثابت ہیں، جب یہ بات ہے تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ماتن کے توقف کا کیا مطلب؟ ماتن کو تو حتمی طور پر یہ حکم لگانا چاہیے تھا کہ ممکنہ عکس ممکنہ عامہ ہے، بالخصوص جب کہ ماتن نے قضایا کی مباحث میں فارابی کے مذہب کو ہی اختیار کیا ہے اسی لیے میر سید شریف کہتے ہیں ”فتوقف المصنف فی الممکنین لا حاصل له.....“، شارح فرماتے ہیں کہ تقریر سابق سے یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ، ممکنہ عامہ کے ممکنہ عامہ عکس آنے کو مستلزم ہوتا ہے بطریق عکس، جس کی تفصیل یہ ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ آتا ہے، اگر عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ صادق ہوگی اور پھر اس نقیض کا عکس موجبہ جزئیہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا، یہ عکس یعنی ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ کاذب ہوگا، کیونکہ اصل تو مفروض الصدق ہے، جب یہ عکس کاذب ہے تو لا محالہ ہمارا دعویٰ کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ آتا ہے، صادق ہوگا، اسی طرح ممکنہ عامہ کا عکس ممکنہ عامہ سالبہ ضروریہ کے سالبہ ضروریہ متعکس ہونے کو مستلزم ہے، وہ اس طرح کہ ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ کا عکس آتا ہے ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض سالبہ ضروریہ صادق ہوگی، پھر اس کا عکس نکالا جائے گا اور وہ بھی سالبہ ضروریہ ہی آتا ہے، اب یہ عکس کاذب ہوگا کیونکہ اصل تو مفروض الصدق ہے، تو لا محالہ نقیض کا یہ عکس کاذب ہوگا۔

قال: وأما الشرطية فالمتصلة الموجبة تنعكس موجبة جزئية والسالبة الكلية سالبة كلية اذ لو صدق نقیض العكس لا تنظم مع الاصل قياساً مُنتجاً للحال وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس لصدق قولنا قد لا يكون اذا كان هذا حيواناً فهو انسان مع كذب العكس وأما المنفصلة فلا يتصور فيها العكس لعدم الامتياز بين جزئيهما بالطبع

قال: اور شرطیہ متصلہ موجبہ، موجبہ جزئیہ کی طرف متعکس ہوتا ہے، اور سالبہ کلیہ سالبہ کلیہ کی طرف، اس لیے کہ اگر عکس کی نقیض صادق ہو تو اصل کے ساتھ محال نتیجہ دینے والا قیاس بنے گا، اور سالبہ جزئیہ متعکس نہیں ہوتا، کیونکہ قد لا یکون اذا کان هذا حیواناً فهو انسان صادق ہے اور عکس کاذب ہے، اور منفصلہ میں تو عکس متصور ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے جزئین میں طبعاً امتیاز نہیں ہوتا۔

اقول: الشرطيات المتصلة اذا كانت موجبة سواء كانت موجبة كلية أو موجبة جزئية تنعكس موجبة جزئية وإن كانت سالبة كلية تنعكس سالبة كلية بالغلف لانه لو صدق نقیض العكس لا تنظم مع الاصل قياساً مُنتجاً للحال أما إذا كانت موجبة فلاله اذا صدق كُلُّمَا كان أو قد يكون إذا كان أب فبح دوجب أن يصدق قد يكون

اذا كان ج د فاب والا فليس البتة اذا كان ج د فاب وينتظم مع الاصل هكذا قد يكون اب فج دوليس البتة اذا كان ج د فاب ينتج قد لا يكون اذا كان اب فاب وهو مع ضرورة صدق قولنا كلما كان اب فاب واما اذا كانت سالبة فلانه اذا صدق قولنا ليس البتة اذا كان اب فج دوليس البتة اذا كان ج د فاب والافقد يكون اذا كان ج د فاب وهو مع الاصل ينتج قد لا يكون اذا كان ج د فج وهذا خلط وانما لم ينعكس الموجبة الكلية كلية لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم وامتناع استلزام العام للخاص كليا كقولنا كلما كان الشئ انسانا كان حيوانا وعكسه كليا كاذب واما السالبة الجزئية فلا تنعكس لصدق قولنا قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان مع كذب قولنا قد لا يكون اذا كان هذا انسانا كان حيوانا لانه كلما كان هذا انسانا كان حيوانا هذا اذا كانت المتصلة لزومية اما اذا كانت اتفاقية فان كانت اتفاقية خاصة لم يقد عكسها لان معناها موافقة صادق لصادق فكما ان هذا الصادق يوافق ذلك الصادق كذلك يوافق ذلك هذا فلافائدة فيه وان كانت عامة لم تنعكس لجواز موافقة الصادق للتقدير بدون العكس حيث لا يكون التقدير صادقا واما المنفصلات فلا يتصور فيها العكس لعدم امتياز جزئيتها بحسب الطبع وقد عرفت ذلك في صدر البحث

اقول: شرطيات متصل جب موجب ہوں خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، تو وہ موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، اور اگر سالبہ کلیہ ہوں تو سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، بدلیل خلف، کیونکہ اگر عکس کی نقیض صادق ہو تو اصل کے ساتھ محال نتیجہ دینے والا قیاس بنے گا، جس وقت وہ موجبہ ہوں تو اس لیے کہ جب کما کان قد یكون اذا کان اب فج وصادق ہو تو قد یكون اذا کان ج د فاب کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ لیس البتہ اذا کان ج د فاب صادق ہوگا، جو اصل کے ساتھ یوں مرتب ہوگا قد یكون اذا کان اب فج دوليس البتہ اذا کان ج د فاب، تو نتیجہ ہوگا قد لا یكون اذا کان اب فاب، اور یہ محال ہے، کیونکہ کما کان اب فاب صادق ہے، اور جب سالبہ ہو تو اس لیے کہ جب لیس البتہ اذا کان اب فج وصادق ہوگا تو لیس البتہ اذا کان ج د فاب کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ اس کی نقیض قد یكون اذا کان ج د فاب صادق ہوگی، اور یہ اصل کے ساتھ قد لا یكون اذا کان ج د فج و نتیجہ دے گی، اور یہ خلف ہے۔

اور موجبہ کلیہ کا عکس کلیہ اس لیے نہیں آتا کہ یہ ممکن ہے کہ تالی مقدم سے عام ہو اور عام کا خاص کو کلیہ مستلزم ہونا منتزع ہے، جیسے کما کان الشئ انسانا کان حیوانا کہ اس کا عکس کلی کاذب ہے، اور سالبہ جزئیہ منعکس ہی نہیں ہوتا کیونکہ قد لا یكون اذا کان هذا حیوانا فهو انسان صادق ہے حالانکہ قد

لا کیونکہ اذاکان ہذا انسان کان حیوانا کاذب ہے، کیونکہ اس کی نفیض کما کان ہذا انسانا کان حیوانا صادق ہے، یہ تو اس وقت ہے جب متصلہ زوجیہ ہو، اور اگر شرطیہ اتفاقیہ ہو تو اگر اتفاقیہ خاصہ ہو تو اس کا عکس مفید نہیں، کیونکہ اس کا معنی موافقت صادق لصادق ہے، تو جیسے یہ صادق اس صادق کے موافق ہوگا، ایسے ہی وہ صادق اس صادق کے موافق ہوگا، لہذا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اگر اتفاقیہ عامہ ہو تو وہ بھی منعکس نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صادق عکس کے بغیر تقدیر کے موافق ہو جہاں تقدیر صادق نہ ہو، رہے مفصلات تو ان میں عکس متصور ہی نہیں کیونکہ ان کے جزئین بحسب الطبع ممتاز نہیں ہوتے، جس کو آپ بحث کے شروع میں جان چکے ہیں۔

شرطیات کا عکس

قضایا حملیہ کے بیان عکس کے بعد اب شرطیات کے عکس کا ذکر کر رہے ہیں، شرطیات متصلہ موجبہ خواہ وہ موجبہ کلیہ ہوں یا موجبہ جزئیہ، ان کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، دلیل خلف سے، اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے دلیل خلف سے، کیونکہ اگر یہ عکس صادق نہ ہو تو اسکی نفیض صادق ہوگی پھر اس کو اصل کے ساتھ ملا کر قیاس بنایا جائے گا، جس سے محال نتیجہ حاصل ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر شرطیات متصلہ موجبہ ہوں کلی ہوں یا جزئی، بہر صورت ان کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نفیض سالبہ کلیہ صادق ہوگی ورنہ تو ارتقاع نقیضین لازم آتا ہے، پھر اس نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل کی ترتیب دی جاتی ہے، جس سے محال نتیجہ حاصل ہوتا ہے جیسے کما کان (موجبہ کلیہ کا سور) یا قد کیون (موجبہ جزئیہ کا سور) اذاکان ابن د (اذا کان الشیء انسانا کان حیوانا) اس کا عکس موجبہ جزئیہ قد کیون اذاکان ج د فاب صادق ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نفیض سالبہ کلیہ لیس البتہ اذاکان ج د فاب صادق ہوگی، اب اس نفیض کو اصل قضیہ موجبہ کے ساتھ ملائیں گے، اصل کو صغریٰ اور نفیض کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں گے کما کان او قد کیون اذاکان ابن د و لیس البتہ اذاکان ج د فاب، تو نتیجہ آئے گا قد لا کیون اذاکان اب فاب اور یہ محال ہے، کیونکہ اس کی نفیض موجبہ کلیہ کما کان اب فاب (کلما کان الشیء انسانا فہو انسان) صادق ہے، اور یہ محال چونکہ نفیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے نفیض باطل ہے، اور اصل عکس موجبہ جزئیہ صادق ہے اور صحیح ہے۔

اور اگر شرطیہ متصلہ سالبہ کلیہ ہو تو اس کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے دلیل خلف سے، کیونکہ لیس البتہ اذاکان ابن د (کان الشیء حجر افہو حیوان) کا عکس لیس البتہ اذاکان ج د فاب (کان الشیء حیوانا فہو حجر) صادق ہے، کیونکہ اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اسکی نفیض موجبہ جزئیہ ماننا ہوگی، اور وہ یہ ہوگی قد کیون اذاکان ج د فاب (کان الشیء حیوانا فہو حجر) اب اس نفیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملائیں گے نفیض کو شکل کا صغریٰ اور اصل قضیہ سالبہ کلیہ کو کبریٰ بنا لیں گے، چنانچہ یوں ہو گا قد کیون اذاکان ج د فاب، و لیس البتہ اذاکان ابن د، نتیجہ آئے گا قد لا کیون اذاکان ج د (اذا کان الشیء حیوانا فہو حیوان) یہ محال ہے، کیونکہ ابطال الشیء لنفسہ

کو سترزم ہے، لہذا نقیض کا ذب اور باطل ہے، اور عکس صادق ہے۔

موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، موجبہ کلیہ نہیں آتا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک قضیہ ایسا ہو کہ جس میں تالی اعم ہو اور مقدم اخص ہو، تو اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہی نکالا جائے تو پھر مقدم اعم اور تالی اخص ہو جائے گا، یہ متمنع اور محال ہے جیسے کھانا انشی انسانا کا ان حیوانا یہ اصل قضیہ ہے اس میں مقدم اخص اور تالی اعم ہے، اس میں انسان، تالی یعنی حیوان کو سترزم ہے، یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہی نکالا جائے تو پھر مقدم اعم اور تالی اخص ہو جائے گا، چنانچہ اس طرح ہو جائے گا کھانا انشی حیوانا کا ان انسانا اور یہ کا ذب ہے، کیونکہ اسے تو یہ لازم آتا ہے کہ مقدم یعنی حیوان، تالی یعنی انسان کو سترزم ہو، حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے، جو چیز حیوان ہو اس کا انسان ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ کوئی دوسرا جانور بھی ہو سکتا ہے، تو جب اس قسم کے قضا یا میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ لانے میں اعم کا اخص کو سترزم ہونا لازم آتا ہے، اس لیے مناطہ نے یہ کہا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا، بلکہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

سالہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا، کیونکہ قد لا یكون اذا كان هذا حیوانا فهو انسان صادق ہے، لیکن اس کا عکس قد لا یكون اذا كان هذا انسانا کان حیوانا کاذب ہے، کیونکہ اس کی نقیض کلما کان هذا انسانا کان حیوانا صادق ہے، اور جب ایک مادہ میں تخلف ثابت ہو گیا تو جزئیہ کے عدم انعکاس کا حکم صحیح اور ثابت ہو گیا۔ یہ تمام تفصیل متعلقہ لڑومیہ سے متعلق تھی۔

اور اگر شرطیہ اتفاقیہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اتفاقیہ خاصہ جس میں مقدم و تالی دونوں صادق ہوتے ہیں (۲) اتفاقیہ عامہ جس میں صرف تالی کا صدق ضروری ہوتا ہے مقدم خواہ صادق ہو یا کاذب، تو اگر اتفاقیہ خاصہ ہو تو اس کا عکس نہیں آتا، کیونکہ اس کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں جب مقدم اور تالی دونوں صادق ہوتے ہیں، تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ ایک صادق دوسرے صادق کے موافق ہے، اگر اس کا عکس کیا جائے تو پھر بھی اس کا مفہوم یہی ہوگا کہ وہ صادق اس صادق کے موافق ہے، اس عکس کی وجہ سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی حالانکہ عکس کا اصل کے مغایر ہونا ضروری ہوتا ہے، لہذا اس کے عکس میں کوئی فائدہ نہیں ہے مثلاً اگر ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق کا عکس کیا جائے تو ان کان الحمار ناهقا فالانسان ناطق ہوگا جس میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے اس کا عکس مفید نہیں ہے، اور اگر اتفاقیہ عامہ ہو تو اس کا عکس نہیں آتا کیونکہ اگر وہ مقدم کا ذب اور تالی صادق سے مرکب ہو تو صادق چونکہ ہر تقدیر اور ہر صورت پر صادق ہوتا ہے اس لیے اس کا جب عکس کیا جائے گا تو مقدم کا ذب ”تالی،“ اور تالی صادق ”مقدم“ ہو جائے گا، گویا عکس سے پہلے جو چیز صدق کی تقدیر پر تھی وہ عکس کے بعد کاذب ہو جائے گی، اور صادق کی تقدیر پر کاذب کا صادق ہونا چونکہ محال ہے، اس لیے اس کا عکس نہیں آتا، جیسے ان کان الحمار فرسا فالانسان ناطق اتفاقیہ عامہ صادق ہے، کیونکہ انسان کا ناطق ہونا ہر تقدیر پر صادق ہے، لیکن اس کا عکس ان کان الانسان ناطقا فالحمار فرس کسی تقدیر پر صادق نہیں ہو سکتا، کیونکہ حمار کا فرس ہونا محال ہے، لہذا اتفاقیہ کا

عکس نہیں ہو سکتا۔

اور اگر مفصلات ہوں تو ان میں عکس متصور نہیں ہے، کیونکہ ان کے دونوں جزوں میں طبعا کوئی امتیاز نہیں ہوتا، ہاں صرف وضع امتیاز ہوتا ہے کہ اول کو مقدم اور ثانی کو تاالی بنا دیتے ہیں، جب یہ بات ہے تو اتفاقہ خاصہ کی طرح ان کے عکس میں بھی حکم کے اعتبار سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، اس لیے مناطقہ نے یہ کہا کہ ان میں عکس متصور نہیں ہے، باقی مفصلات کے دونوں جزوں کا بحسب الطبع ممتاز نہ ہونا اور بحسب الوضع ممتاز ہونا، اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے۔

هذا و صلى الله على سيدنا و مولانا محمد و على آله و اصحابه اجمعين

کتابیات

نمبر شمار	نام کتب	مصنف	مطبع
۱	کشف الظنون عن اسامی الکتب والافون	ملا کاتب چلبی	نور محمد کراچی
۲	مقدمہ تاریخ ابن خلدون اردو	مترجم عبدالرحمن دہلوی	الفیصل، لاہور
۳	ظفر محصلین	مولانا محمد حنیف گنگوہی	میر محمد، کراچی
۴	تاریخ دعوت و عزیمت	مولانا ابوالحسن علی ندوی	مجلس نشریات اسلام، کراچی
۵	تفہیم المنطق	ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی	مجلس نشریات اسلام، کراچی
۶	المسل والخل	امام محمد بن عبدالکریم شہرستانی	مکتبہ دارالباز، مکہ المکرمہ
۷	تاریخ اسلام	دکٹر حسن ابراہیم حسن	دار احیاء التراث، بیروت
۸	تاریخ فلسفہ	ترجمہ: احسان احمد	نفیس اکیڈمی، کراچی
۹	تاریخ ملت	زین العابدین میرٹھی مفتی انتظام اللہ شہابی	ادارہ اسلامیات لاہور
۱۰	وصایا اربعہ	ترجمہ: محمد ایوب قادری	
۱۱	میرے والد میرے شیخ	مولانا محمد تقی عثمانی صاحب	ادارہ المعارف کراچی
۱۲	ہمارے تعلیم نظام	مولانا محمد تقی عثمانی صاحب	مکتبہ دارالعلوم کراچی
۱۳	دائرہ معارف اسلامیہ اردو		زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب، لاہور
۱۴	المنطق	شیخ محمد رضا مظفر	قم، ایران
۱۵	مصباح التہذیب اردو		مکتبہ شرکت علمیہ، ملتان
۱۶	میر قطبی	میر سید شریف	عبدالنواب اکیڈمی، ملتان
۱۷	مجموعہ منطق		مکتبہ شرکت علمیہ ملتان
۱۸	قدسی تصورات، وہبی تحقیقات	مولانا محمد حنیف گنگوہی	جامعہ اشرفیہ، لاہور
۱۹	انوار العلوم شرح سلم العلوم	عبدالسبع صاحب	کراچی
۲۰	مصباح اللغات	مولانا عبدالحفیظ صاحب	میر محمد، کراچی